فتحي المسكيني

الإيمان الحر
أو ما بعد الملّة
مباحث في فلسفة الدين



فتحي المسكيني

الإيمان الحر
أو ما بعد الملّة

مباحث في فلسفة الدين

فتحي المسكيني

الإيمان الحر
أو ما بعد الملّة

مباحث في فلسفة الدين





الإيمان الحر أو ما بعد الملة
Al-Īmān al-Ḥur aw mā ba'd al-Millah

Author: Fatḥī al-Miskīnī
Pages: 518
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2018
Edition No.: 1st
Subject Classification: 201
ISBN: 978-9953-64-012-9

تأليف: فتحي المسكيني
عدد الصفحات: 518
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2018م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 201
الترقيم الدولي: 978-9953-64-012-9

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

الناشر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
AV. Fal ould oumir
Baht street N32 4th Flour
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 0406 522810 212+
فاكس: 0407 522810 212+
Email: markazkitab@gmail.com



إهداء

إلى ريم... شقيقتي الصغرى

التي، بموتها المبكر، صارت فجأة أكبر مني بأبديتين:

أبدية الأخوة، وأبدية الوداع...

إلى روحها، وإلى كل الأرواح الحرة، أرفع هذا الكتاب....

المحتوى

تصدير
ما معنى أن نؤمن بلا حدود؟
مساءلة فلسفيّة

«إنّ الإيمان بدأ غريباً، وسيعود، كما بدأ، غريباً فطوبى يومئذ للغرباء».

حديث نبوي

لقد صارَ قلبي قابلاً كلَّ صُورةٍ فمرعىً لغزلانٍ ودَيرٌ لرُهبَانِ

وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآن

أدينُ بدينِ الحبِّ أنّى توجّهتْ ركائبهُ، فالحبُّ ديني وإيمَاني

ابن عربي، ترجمان الأشواق

«والحدّ كلّه حجابٌ لا أظهر من ورائه».

النفّري، كتاب المواقف

هذا الكتاب محاولة في ارتسام ملامح الطريق إلى إيمان العقول والأرواح الحرّة، ومن ثم هو ليس كتاباً عقديّاً؛ إنّه كتاب عن «الإيمان الحرّ» كما يمكن استجلاؤه من الكتابات الفلسفية في مسائل «الدين». وبهذا المعنى هو كتاب في فلسفة الدين وليس في الدين.

الإيمان الحرّ هو ذاك الذي يريد تحرير العلاقة البشرية بفكرة الله من سلطة الأديان التقليدية التي وقفت في شكل «الملّة» وإعادتها إلى العقل البشري بما هو كذلك. ولذلك هو إيمان ليس له من معنى خارج أفق الإنسانية.

والإيمان الحرّ هو إيمان «الفرادى» الذين تخلّوا عن أيّ التزام دعويّ تقليدي باسم هذا الدين الرسمي أو ذاك. لكنّ المؤمن الحرّ ليس ملحداً أو «لا-دينيّاً»[1]. فهو مختلف مثلاً عن نوع الناس الذين يطلق عليهم في أمريكا اسم (nones)؛ أي أولئك الذين ليس لهم مذهب ديني[2]. المؤمن الحرّ ليس مجرّد «مؤمن غير نشط»[3]، أو مؤمناً يكره الدين المنظَّم أو المؤسسات الدينية أو لم يحسم أمره بعدُ، بل هو مؤمن حرّ؛ أي لم يعد معنيّاً بأيّ مناظرة رسميّة مع أو حول الدين التقليدي. ومنذ نيتشه ودعوته إلى أخلاق ما وراء الخير والشرّ، يقف الإيمان الحرّ ما وراء الاعتقاد والكفر بالمعنى التقني الذي يضبطه اللاهوت أو الفقه في العصور الوسطى، نعني في عصور دولة الملّة. لكنّه، في المقابل، لم يتخلّ عن انتمائه العميق إلى مصادر ذاته. هو لا يزال ينتمي إلى نفسه كما ورثها، أو كما وقعت عليه في نمط الكينونة الذي يستند إليه في بلورة ملامح هويته. وهو لا يعوّل على أيّ حرية لا تتحرّر من داخل مصادر نفسها، ضدّها وبها في آن؛ إذْ لا تحتاج المجتمعات ما بعد الدينية إلى الإلحاد؛ بل فقط إلى تحرير الإيمان من الأديان النظامية، وذلك يعني أنّه يجب إعادة الإيمان إلى أصحابه الحقيقيين، وحمايته من منطق الملة مهما كانت رواسبها فينا.

ومن هنا تساءل الباحثون ما بعد المحدثين عن دلالة المسيحية بعد «نهاية الكنيسة»؛ أي في عصر «ما بعد الدين»؛ حيث يمكن انتظار «ولادة يقظة روحية جديدة»[4]. وعلينا أن نتحمّل النوع نفسه من الأسئلة: ماذا تكون دلالة الإسلام بعد «نهاية الملّة»؛ أي بعد انحسار مفهوم «الشريعة» بالمعنى الفقهي؟

(1) irreligious.

(2) people with no religious affiliation.

(3) inactive believer.

(4) Cf. Diana Butler Bass, Christianity After Religion: The End of Church and the Birth of a New Spiritual Awakening, New York: HarperOne, 2012.

وقد نجازف هنا ببعض إجابة مؤقتة: إنّ الإيمان الحرّ هو شكل غير ديني أو ما-بعد-ديني (إيتيقي/ روحي/ أدبي بالمعنى الأقصى للكلمة) من الاستئناف للطريقة الأصلية التي تلقّى بها الناس ظهور الأنبياء، نعني أنّهم لم يأتوا لفرض عقائد جاهزة على عقولهم؛ بل فقط لاقتراح أسلوب حرّ؛ أي «شخصي»، في احتمال لغز أو سرّ الحياة داخل العالم[1].

إنّ ما يجازف به الإيمان الحرّ، الذي ترضى به الفلاسفة، هو أنّه إيمان بلا تملّق دنيوي للمؤمن التقليدي، ولا فضول أخرويّ ترضى عنه الفقهاء؛ ذلك أنّ صناعة الآخرة في كل ثقافة توحيديّة هي فضول حوّله المتفقّهون إلى آلة استبداد أخلاقي على الأبرياء؛ وكلّ شخص عامة هو ميتافيزيقيّاً شخص بريء إلّا من موته. ولذلك، إنّ أوّل رهان للإيمان الحرّ هو تحرير الموت من دلالته الأخروية وإعادته إلى تناهيه البشري لدى أيّ كان. وبهذا المعنى على كلّ تفكير حرّ أن يحذر من أيّ مؤسّسة دينية تستعمل واقعة الموت أو فكرة الآخرة بوصفها جهازاً استبداديّاً لابتزاز براءة الكينونة في العالم.

وقد طفق الفلاسفة، منذ كانط خاصة، يبلورون ملامح الإيمان الحرّ بوصفه أفقاً للنقاش الروحي الذي لا يحتوي على أيّ محتوى ديني محدّد. وهو إيمان فلسفي بلا دين رسمي إلا عرضاً. وهو لا يحتاج إلى أيّ طقوس دعويّة أو كنسيّة.

يفترض الفلاسفة أنّ الحداثة هي الأفق الذي جعل فكرة الإيمان الحرّ تبلغ درجة الاتّساق المعياري المنشود الذي يحوّلها إلى مبدأ فلسفي موجب. وعلى خطّ يمتدّ من سبينوزا إلى باديو، ومن كانط إلى هابرماس، ومن نيتشه إلى فوكو، يمكن بيسر واضح رسم ملامح فكرة فلسفية متماسكة عن الإيمان

---

(1) Ibid. p. 149: «Although Western Christianity would eventually be defined as a belief system about God, throughout its first five centuries, people understood it primarily as spiritual practices that offered a meaningful way of life in this world, not as a neat set of doctrines, esoteric belief, or the promise of heaven».

الحرّ: وهو حرّ في معنى أنّه حرّ من سلطة الأديان التقليدية، وليس فقط في معنى حرية المعتقد. إلا أنّه منذ أزمة الحداثة، التي وصفها فرانسوا ليوتار تحت عنوان أزمة السرديات التأسيسية، ظهرت جماعات دينيّة تدافع عن «عودة الديني» في عصر ما بعد التنوير، ويبدو أنّ هدفها الاستراتيجي هو الاستيلاء الرمزي على فكرة الإيمان الحرّ الذي حقّقه الفلاسفة بوساطة برادايم الذاتيّة، والشروع في ترجمته الأداتيّة في دعوى حقّ الاختلاف الديني بناءً على افتراض صامت وغير مفكّر فيه بأنّ «المؤمن» الإبراهيمي هو «ذات» بالمعنى الحديث.

وثمّة مفارقة هنا لابدّ من الوقوع فيها تتعلق بطبيعة العلاقة بين الدين والذاتية. فمن جهة، تدّعي الفلسفة الحديثة منذ كانط (أي: فلسفة الذات) أنّ الدين لا يمكن التفكير فيه إلا في «حدود مجرّد العقل»، وذلك يعني في حدود طبيعتنا البشرية المحضة، وهو معنى «الذات» بوصفها مصدر المعنى الوحيد في أفق الحقيقة؛ ومن جهة، إنّ الدين التقليدي يقوم أساساً على الإيمان بالغيب؛ أي بما يتخطّى العقل البشري الذي هو عقل متناهٍ بلا رجعة. إنّ «عودة الديني» لا تعني، إذاً، سوى أنّ «المؤمن» الديني يجوز له الدفاع عن «عودة الدين» باسم «الحقّ الذاتي» في تقرير مصيره الأخروي. وذلك يعني أنّ الذات من حقّها ألا تؤمن بنفسها. وهو يجعل المتديّن التقليدي محكوماً عليه سلفاً بأن يكون مؤمناً بلا ذات، ما يدفعنا إلى التساؤل: هل توجد حقّاً «ذاتيّة دينيّة»؟

وهذا أمر من شأنه أن يخرّب أفق المعنى الذي رسمه فلاسفة الحداثة بوساطة مبدأ الذاتية. وعلينا أن نسأل عندئذٍ: هل يمكن استعمال حرية الضمير من أجل تقويض ادّعاء الصلاحية الذي ترفعه الذات الحديثة عن نفسها؟ وما الفرق عندئذٍ بين حرية الضمير والإيمان الحر؟

وعلى الرغم من أنّ كانط قد قدّم الدين التنويري بأنّه لا يمكن أن يكون إلّا «الدين في حدود مجرد العقل»، لم يتردّد في توصيف الإيمان الممكن

داخل أفق دين العقل بأنّه «إيمان حرّ» أو «إيمان الأحرار». ولا شيء يمنعنا من قراءة عبارة الإيمان الحرّ بأنّه إيمان «بلا حدود»؛ أي بلا حدود بالمعنى الديني. وهنا تنقلب موازين المناقشة: إنّ حدود العقل ليست سالبة؛ فما هو محدود بالنسبة إلى العقل هو موجب؛ أي له موضوع أخلاقي ممكن في أفق البشر. لكنّ حدود الدين التقليدي تعني شيئاً آخر: إنّها حدود سالبة؛ ما هو محدود بالنسبة إلى الدين يعني ما هو مأمور به أو منهيّ عنه أو محرّم أو مكروه أو معاقَب عليه، وذلك باسم وصايا أو عقائد تتجاوز حكمتها أو ضرورتها أفق فهم البشر، وهي حقيقية بلا رجعة.

ولذلك ليس من المصادفة في شيء أنّ الإيمان ما بعد التنويري المعاصر (في عصر عودة الديني) قد أطلق على نفسه شعاراً مخصوصاً وطريفاً هو معنى «الإيمان بلا حدود». وهي عبارة على قدر وضوحها الساطع تنطوي على غموض فلسفي لابدّ من استنطاقه.

وما يستبشر له الفلاسفة (وإن كان ذلك مع تحفّظات معياريّة كبيرة) هو أنّ شعار «الإيمان بلا حدود»[1] قد انتشر بشكل مثير في الكتابات الدينية المعاصرة التي أنتجها الغرب عن نفسه بعد أزمة الحداثة. ويجدر بالمتفلسف أن يقول فقط: لا يمكن أن يوجد «إيمان بلا حدود» إلا إذا كان «إيماناً حرّاً»؛ إذْ تدّعي جماعات دينية أمريكية معاصرة أنّها تطوّر برنامج «الإيمان بلا حدود» صراحة. ويمكننا أن نسرد عناوين مقالات أو كتب عديدة[2]. لكنّ طرافة العنوان تكمن في كونه قد تحوّل إلى شعار عملي ورمز ميداني تعتمد

(1) Faith Without Borders, Glauben Ohne Grenzen.

(2) Cf. Kim A. Lawton, "Faith Without Borders", in: Christianity Today, May 19, 1997, Vol. 41, n° 6; Françoise Meltzer and Jas Elser (ed.), Saints. Faith Without Borders. Chicago: University of Chicago Press, 2011; Linda A. Mercadante, Belief without borders: Inside the Minds of the Spiritual but not Religious. Oxford University Press, 2014; Jeremy G. Woods, Faith Without Borders. Tate Publishing, 2015.

عليه جماعات ومؤسسات عالمية[1] بهدف بناء نوع جديد من «الثقة» في أطروحة الإيمان بلا دين نظامي، تحرّرها من الاحتكار أو التوظيف اللاهوتي وتعيدها إلى الأحياء الأحرار بعيداً عن أيّ وصاية أخرويّة موقوفة على ضمائرهم.

لنقل هو وعد فلسفي بفكرة الإيمان الحرّ حاولت جماعات دينية معاصرة أن تتملّكه بطرق غير فلسفية ودينيّة في مفرداتها، نذكر منها، على سبيل المثال، جماعة تسمّى «الكنيسة الكونية التوحيديّة» (Unitarian Universalist Church)، ومناط أمرها يقوم على فكرة «الإيمان المختار»[2]، إلا أنّه ليس إيمان «الشعب المختار»، أو إيمان السلطات الدينية القائمة،·فهو إيمان خارج التصور اللاهوتي للوحي؛ بل إنّ كلّ مؤمن هو في «مسار» وحي لم ينقطع، وهو لا يفهم من الوحي إلا طاقة البحث عن المعنى التي يشعر بها. بيد أنّ من المستساغ فلسفيّاً أنّها جماعات تطلق على الدين «الموحّد» و«الكوني»، الذي

(1) - نذكر مثلاً:

- Unitarian Universalist Association. About Faith Without Borders: "The Faith Without Borders (FWB) program provides a framework for Unitarian Universalist congregations to become internationally engaged through the Coalition of International Unitarian Universalist (UU) Organizations". In: https://www.uua.org/international/engagement/withoutborders

- EUT 2017. European Unitarians Together. Glaube Ohne Grenzen. Faith Without Borders?

- Erzbistum Berlin. "Glauben ohne Grenzen".

- In: https://bistum-goerlitz.de/wp-content/uploads/2017/11/Glauben-ohne-Grenzen-Diasporasonntag2-2.pdf

- مؤسسة مؤمنون بلا حدود (في العالم العربي -الإسلامي).

(2) John A. Buehrens, F. Forrester Church, A chosen faith: an introduction to Unitarian Universalism. Beacon Press, 1998. P. xx: "Unitarian Universalists are neither a chosen people nor a people whose choices are made for them by theological authorities- ancient or otherwise. We are a people who chose. Ours is a faith whose authority is grounded in contemporary experience, not ancient revelation... In a Unitarian Unversalist church, revelation is an ongoing process; eauch of us is a potential harbinger of meaning".

تعدو إليه، اسم «الإيمان الحرّ» (free faith)[1]، وهو حرّ ليس فقط في معنى أنّه منعتق من السلطات الدينية؛ بل خاصة في كونه يتأسّس على «التفكير الحر» (free-thinking)، ذاك الذي تحرّكه حاجة روحية إلى الشعراء أكثر من علماء اللاهوت[2]. بهذا الشرط فقط يمكن الحديث عن «الدين الحر» (free religion)[3]، والحقيقة أنّه فلسفيّاً لا يوجد **دين حرّ** إلا في شكل مفارقة.

وهكذا، إنّ طريق الإيمان الحرّ (الإيمان بلا حدود) له مساران متوازيان ليس ثمّة ما يفرض العداوة بينهما، لكنّ المماهاة بينهما سوف تكون حمقاً بوساطة مفاهيم. فالمسار الأوّل، الذي نتبناه في بحثنا، هو مسار الفلاسفة، وهو عندنا مسار «الإيمان الحر»؛ أي الإيمان ليس فقط بلا دين رسمي؛ بل فيما أبعد من أفق الأديان التقليدية (ما بعد الملة التوحيدية بما هي كذلك: وعلينا أن نضطلع عندئذٍ بأسئلة غير مسبوقة من هذا النوع: ماذا تكون ملامح إيمان «ما بعد يهودي»؟ أو ما بعد مسيحي؟ أو ما بعد إسلامي؟...). أمّا المسار الثاني فهو مسار التجارب الروحية بناءً على حريّة الضمير، التي اتّخذت شكل جماعات حرّة أو جماعات روحية للعيش الحر وفقاً لما تسمّيه الدين الحرّ، وهو ما يجدر بنا أن ننتظره «عندنا» من جهة الاجتهاد نحو بلورة معنى من قبيل «الإسلام الحر» أو الإسلام ما بعد الملة (ليس فقط «ما بعد السنّة»؛ بل أيضاً «ما بعد الشيعة»... إلخ).

وهنا يثور السؤال لا محالة: ما رأي المسلمين المعاصرين في دعوى الإيمان الحرّ التي يرفعها «الموحّدون العالميون»؟ من الطريف حقّاً أن نعرف أنّ «الموحّدين» (les Unitariens) في المسيحية ليسوا تقليعة ما-بعد-حديثة؛

(1) Ibid, p. 145: «our free faith».

(2) Ibid. p. 202: «...on poets than on theologians».

(3) David B. Parke, The Epic of Unitarianism: Original Writings from the History of Liberal Religion. Starr King Press, 1957, p. 124: "The great faith or moving power of Free Religion is faith in man as a progressive being".

بل هم نزعة دينيّة لها جذور تعود إلى سنة (325م)، في عهد مجمع نيقية الأول أو المجمع المسكوني الأول، عندما قرّرت الكنيسة فجأة أنّ الله ويسوع لهما علاقة الأب والابن، ومن ثمّ سنّ عقيدة التثليث. وبناء عليه تمّ سنة (553م) إدانة التوحيديين بأنّهم هراطقة يتبعون مذهب كاهن الإسكندرية أريوس[1]، الذي صدع بأنّ يسوع ليس الله. ثمّ عادت نزعة التوحيد في القرن الخامس عشر مع الإنسانوية الإيطالية. وهنا يأتي تأثير الإسلام، ولاسيما تسامح المسلمين مع التوحيديين المسيحيين. وعلينا أن نذكر خاصة عالم اللاهوت الإسباني ميغيل سرفيت[2]، باعتباره مصدر إلهام للموحّدين العالميين في موضوع الحرية الدينية[3]، الذي كان متأثّراً صراحة بالإسلام الإسباني[4]، واستعمل القرآن[5] من أجل إبطال عقيدة التثليث التي يَعدها إلحاداً، وتعويضها بالتوحيد، ومن ثمّ فتح المجال أمام إصلاح المسيحية السائدة والعودة إلى التساوي التوحيدي مع اليهود والمسلمين، وذلك خاصة في كتابه الأوّل الذي نشره سنة (1531م) وعنوانه (**أخطاء التثليث**)[6] وهي دعوى أدّت إلى محاكمته وحرق كتبه.

إنّ القصد من هذه الإشارة أنّ دعوى الإيمان الحرّ في أوربا منذ القرن السادس عشر، وخاصة كما يسردها الموحدون العالميون، قد اقترنت دوماً

---

(1) Arius (256-336).

(2) Miguel Servet (1511-1553).

(3) Sándor Kovács, "Servetus and Unitarianism: The Transylvanian Church", in: Servetus: Our 16th Century Contemporary, London: International Association for Religious Freedom 2011, pp. 29 sqq.

(4) Jaune de Marcos Andreu, «Servetus and Islam: In his writings», ibid, pp. 17 sqq.

(5) Cf. P. Hughes, "Servetus and the Quran": Journal of Unitarian Universalist History, Volumes XXX. Chicago: The Unitarian Universalist Historical Society, 2005.

(6) De Trinitatis erroribus.

بعلاقات تاريخية مطّردة مع عقائد المسلمين، ولاسيما التوحيد والتسامح مع الأديان الأخرى[1]. وذلك يعني صراحة أنّ الإسلام أدّى دوراً حاسماً في نشأة المسيحية غير التثليثية في فجر الأزمنة الحديثة، وتكوّن نمط مسيحي من نوع جديد يقطع مع نمط الإيمان الذي استقرّ منذ القرن الرابع الميلادي. ويبدو أنّ كانط هو من نجح، بشكل رشيق، في استجماع كلّ طرافة الإيمان الجديد كما رسمه في كتابه **(الدين في حدود مجرّد العقل)**. وهو ما يدفعنا إلى افتراض أنّ علاقة كانط بالإسلام علاقة جدّ خطيرة، ولم يتمّ البحث فيها كفاية. كذلك ليس من المصادفة أنّ اسم «التعالويّة» (Transcendentalism)، أو التركيز على «الذات» المتعالية قد كان هو شعار الحركة الموحّدية في أمريكا منذ (1830م)[2].

ربّما أقصى ما تبلغه دعاوي المتديّنين الأحرار هو المطالبة الحقوقية بضمان «حرية الضمير» أو «الحرية الدينية»، وليس ذلك اعترافاً بأنّ دين الآخرين حقّ؛ بل إقراراً بأنّ الناس جميعاً لهم حقّ طبيعي في الخطأ (!)، ويمكن عندئذٍ تسويغ «التسامح» باسم «الحق في أن يكون المرء على خطأ»[3]. مثلاً: إنّ المؤمن الحرّ أو الفيلسوف قد يقبل في حالات الرعب أن يؤمن «لغيره» مع أنّه لا يؤمن «لنفسه». هو مستعدّ دوماً لأن يدافع عن مصادر ذاته دون أن يؤمن بها؛ أن يقبل الوقوع في خطأ هووي من أجل الذين ينتمي إليهم، ولكن دون أن يصدّقهم.

ونحن نعثر على تطبيق طريف لمعنى هذا الشعار في مقابلة أُجريت مع

---

(1) Cf. Susan J. Ritchie, Children of the Same God: The Historical Relationship Between Unitarianism, Judaism, and Islam. Skinner House Books, 2014.

(2) Cf. Dr Ian Ellis-Jones, «A Rational Faith. Humanism, Enlightenment Ideals, and Unitarianism», (2014), in: http://lightbringers.net/files/A_Rational_Faith_0.pdf, pp. 7-8.

(3) Cf. Kevin Seamus Hasson, The Right to Be Wrong: Ending the Culture War Over Religion in America, New York: Image, 2012, chap. 14, pp. 145 sqq.

مستشرق ألماني، ونُشرت في صحيفة يوميّة تصدر في كولونيا الألمانية، وذلك حول منزلة الرقص الصوفي لدى الدراويش الأتراك في نظر الإسلام. ووجه الطرافة هنا هو وضع النقاش حول هذه المسألة تحت عنوان «الإيمان بلا حدود»[1]. وحده إيمان بلا حدود يمكنه، مثلاً، أن يساعدنا في فهم دلالة شطحات الصوفية: فهي شطحات تتخطّى العقائد العامية، وتنفذ إلى النواة الروحية للدين، وتكسر الحدود بين الأديان والطوائف، وتحرّر فرديّة المؤمن، وتفتح المجال واسعاً أمام الحوار بين الأديان بعد نهاية عصور الملّة من أجل بلورة فهم جديد لمعنى التسامح تحت عنوان «حوار عالمي بين المتصوّفين»[2]، مثلاً بين جلال الدين الرومي المسلم والسيد إيكارت المسيحي، وهو ما ينسحب أيضاً على الهندوسي وعلى البوذي، فهم قد اندفعوا كلّ في سياقه خارج نطاق الدين العامي من أجل روحانية بلا حدود. ونحن يهمّنا من هذه المقابلة ما يأتي:

«إنّ التصوّف هو مطبوع على نحو مخصوص بتسامح دينيّ قويّ، ومن ثم هو يتحرّك على مسافة بعيدة من كلّ مظاهر التعصّب. ومن هنا هو يصبح وسيطاً حاسماً بين الإسلام وبين سائر أشكال الإيمان؛ بل حتى بينه وبين الحداثة التعدّدية»[3].

إنّ الإيمان الحرّ هو ضرب ما-بعد-حديث من التصوّف الحرّ، التصوّف بعد نهاية الأديان التقليدية وخروج المؤمنين عامة من أفق الملل. الإيمان الحرّ بلا حدود، لكنّه لا يجدّف على أحد. وهو يفرّق بصرامة بين جرح

(1) Gerhard Schweizer, "Glauben ohne Grenzen", in: KÖLNER STADT-ANZEIGER. 20.03. 07. In: https://www.ksta.de/13346724 @2018.

(2) Ibid, «Ein Weltgespräch der Mystiker».

(3) Ibid, Der Sufismus ist von einer besonders intensiven religiösen Toleranz geprägt und rückt entsprechend auf große Distanz zu allen Erscheinungsformen des Fanatismus. Er wird so zu einem entscheidenden Vermittler zwischen dem Islam und anderen Glaubensformen - aber eben auch der pluralistischen Moderne.

مشاعر مؤمن صادق وبين التمرّد على سلطة لاهوتية أو مؤسسة دينية. فالمؤمن الحرّ متمرّد لكنّه لا يعوّل على أيّ كراهية من أجل إثبات حريته. وهو يقرّ بأنّ المؤمن الصادق مهما كان ما يؤمن به هو ثروة أخلاقية من عصور أخرى لا تزال ممكنة في أيّ ثقافة، سواء أكانت شرقية أم غربية، لكنّه يؤكّد أنّ المؤمن الصادق مهما كان صدقه لا يحقّ له أبداً أن يحتكر الفضيلة ولا أن يجعل التقوى وقفاً لاهوتيّاً على طائفته. وحده المتديّن المحترف (أي المنضوي تحت سلطة دينية معلنة) يدّعي هذا النوع من الاحتكار.

لا يحتاج الإيمان الحرّ إلى إجماع جاهز؛ لأنّه لا يمكن أن يصمد مفهوم «الإجماع» التقليدي دون مفهوم «الجماعة» الديني؛ أي دون منطق الملة. إنّ المنشود هو بلورة أغلبيّة نشطة وليس جماعة هوويّة جاهزة للاستخدام. وإنّ صوت الأغلبية ليس إجماعاً؛ بل هو سياسة في المشترك. وهو المطلوب. لقد تمّ الانفصال بين الجماعة والأغلبية، كما تمّ الانفصال بين الإجماع والمشترك. وكلّ ذلك حصل عندما فقدت الأديان صلاحيتها الأخلاقية، وتحوّلت الطقوس الدينية إلى طقوس هوويّة. الإيمان الحرّ ليس سلوكاً هوويّاً إلا عرضاً. يحتاج الفرد ما بعد الديني إلى الانتماء، وليس إلى وصفات هوويّة جاهزة من عصور الملة. ويكفي التطرّف خطراً كونه يُفرغ الهوية من الانتماء الجميل، ويحوّلها إلى عبء أخلاقي على الأجيال المعاصرة.

ربّما لا يمكن استكشاف طرافة دعوى الإيمان الحرّ حقّاً إلا متى نظرنا إليها من زاوية سكّان المستقبل. إنّه نوع من العناية بالنفس في عصور ما بعد الملة، وليس إلحاداً أخلاقيّاً أو تنويريّاً أو وجوديّاً أو إبستمولوجيّاً. إنّ الإيمان الحرّ هو امتياز أخلاقي للمستقبليين. وكلّ ذنوب الدين التوحيدي (من خطيئة وزنى وردّة وحرام،...) لن يكون لها أيّ ادّعاء صلاحية معياريّة بالنسبة إلى سكّان المستقبل. ولذلك من الحمق أو من الاضطغان أن نواصل السجالات الدينية للملة في عصور ما بعد التنوير. إنّ الملّة لم تعد حجّة مفيدة في النقاش ما بعد العلماني حول «الحياة الكريمة» أو «الحياة الجيّدة». ومن

ثمّ علينا أن نكفّ عن معاملة حرية الضمير ما بعد الدينية وكأنّها خطأ شخصي لهذا الفرد أو ذاك؛ كل أنواع الحرية تحمل دوماً توقيع حقبة أخلاقية جديدة؛ ولا يمكن تحميل مسؤوليتها لجهة بعينها؛ ذلك أنّ المجتمعات لا تتطوّر أو تتغيّر بشكل شخصي. المجتمع الذي ننتمي إليه ليس شخصاً لأحد. وما يتوق إليه جيل من الناس هو بمثابة حقّ بمجرّد أن يتمّ الإفصاح عنه بشكل صحّي. إنّ الإيمان الحرّ مطلب حيويّ وليس مسألة هوويّة. ومن ثمّ لا صلاحية لأيّة محاسبة عقدية باسم حقيقة الإيمان بما هي حقيقة «توقيفية» بحسب منطق الملة. فالإيمان الحرّ ليس شيئاً قابلاً للتفاوض: إنّه شكل الحياة الخاص بذات ما. ومن ثمّ لا يمكن أن يكون الإيمان الحرّ أو شكل الحياة أو شكل الذات أو نموذج العيش تهمة لأحد. إنّ الدين هو دوماً مشكلة وراثية؛ أمّا الإيمان فهو ثروة زمنيّة تمليها الحياة التي نعيشها في كل مرة.

لقد تأكّد اليوم في أفق الثقافة الغربية في طورها ما بعد العلماني أنّ الإيمان مشكل شخصي. لكنّ المؤمن الحرّ يعرف أنّه لا معنى لما هو شخصي دون أن تعيش في مجتمع يكرّس مقولة الفرد. وتاريخ الملّة يشهد أنّه يمكن أن تكون «شخصاً» (مناطاً للتكليف) دون أن تكون «فرداً» (تتمتّع بموقف وجودي أو اجتماعي حرّ). وفي ثقافة جماعويّة قد يصبح ما هو شخصي تهمة خطيرة. ولذلك لئن كان الإيمان الحرّ يرفض التقوقع في جبّة هوويّة فهو يحتاج دوماً إلى الانتماء. ومن هنا نفهم كيف أنّ الشخصي ليس حجّة ضدّ الانتماء. نحن لا نشعر بطرافة هويتنا الخاصة إلّا بقدر ما تنتمي هي إلينا. وهذا نحوٌ من المفارقة: لقد صرنا مصادر أنفسنا؛ نحن منذ الآن أصلُ ماضينا. إنّ الماضي ليس شيئاً؛ بل هو إمكانية الذاكرة العميقة التي تدعونا إلى اختراعها في كل مرة. كلّ مصادر أنفسنا من المعلّقات والقرآن إلى فقهاء عصور الملة وشعرائها وفلاسفتها، ومن الحياة اليومية للنبوّة إلى الحروب الإمبراطورية للخلافة، هناك تجارب معنى تدعونا إلى استئناف العلاقة معها على نحو يليق بنا، أي في عصور «ما بعد الملة»: نعني أن نجعلها تنتمي إلينا على نحو مغاير. وعلينا

أن نسأل: كيف سيكون انتماؤها إلينا حين نكفّ عن أن نكون «عباداً مكلّفين» ونتحوّل إلى «ذوات حرّة»؟

إنّ الفشل التأويلي في معاجلة تساؤل كهذا قد عبّر عنه في شكل موقف هووي عنيف. ذلك أنّ الدين متى تمّ تجريده من ادّعاء الوصاية على المؤمنين به هو هو يفقد قوّته الإنجازية ويتحوّل إلى مجرّد سلوك هووي. والنتيجة هي أنّنا فهمنا آخر المطاف أنّ المؤمن ليس عليه أن يكون متديّناً بالضرورة. وأصبح كلّ تديّن فجأة مجرّد فضول ثقافي لتأمين جرعة هوويّة لنوع من الناس، ربما لا يكشف عن ملامحه بالقوّة القصوى إلا في حالة «المهاجرين» الذين يواصلون «حياتهم»؛ أي انتماءهم إلى أنفسهم العميقة، في مجتمع غربي. قد تبدو حالة «المهاجر» المعاصر وضعاً مؤقّتاً ولا ينطوي على أيّة طرافة رمزية، لكنّ الحقيقة هي أنّ الإيمان المهاجر هو إيمان حرّ بشكل نموذجي. فهو خارج الملة أصلاً؛ أي خارج «ديار الإسلام». ومن ثمّ هو إيمان بلا حدود؛ وبذلك هو يعيد المؤمن إلى علاقته الخفية بالكينونة في العالم، دون وطن بعينه.

كان الدين دوماً نوعاً من الهجرة. وكان الدين دوماً عبارة عن فنّ تعليق العلاقة الجاهزة أو الوثنية مع «العالم» في معنى «الأمّة» التي نولد في نطاقها. والأمم مثل الأوطان هي دوماً علاقات وثنية. وكان الدين دوماً بمثابة فن وضع «هذا العالم»؛ أي شكل الحياة الحاضرة في شكل «أمّة»، بين قوسين. لكنّ تنصيب الملة في أفق المؤمنين قد حرمهم من ذلك الترف الميتافيزيقي الأصلي وفرض عليهم أمّة «توقيفية». ولذلك فإنّ الإيمان متى أراد أن يكون حرّاً فهو لا يفعل سوى استعادة حقّه الميتافيزيقي في الانتماء إلى مصادر ذاته دون وصاية من أحد ولا أيّ جهة. وبذلك يعبّر الإيمان الحرّ عن حقيقة جدّ قديمة في تجارب المقدّس عند الإبراهيميين: أنّ الإيمان، على خلاف الاعتقاد الوثني، هو فنّ اكتساب مساحة التعالي الموجود في صلب علاقتنا بأنفسنا؛ هذا التعالي الحرّ هو الكينونة في العالم بوصفها مشكلاً شخصيّاً.

وهو مقام تأويلي وجد في فكرة الله الإبراهيمية تربة خصبة. ومن ثمّ علينا أن نميّز بدقّة بين فكرة الله بمجرّدها وبين «إله الملة» كما تمّ تكريسه في كل دين.

إنّ إعلانات موت الإله هي، إذاً، لا تطول إلا ادّعاء الأديان؛ أي إنّ الحياة هي أمّة توقيفية في شكل ملة، أمّا الإيمان الحرّ فهو غير معني بموت الإله الأخلاقي كما شرحه المعاصرون من هيغل إلى نيتشه وهايدغر. وحدها الأديان الرسمية تحتاج إلى وجود الإله الأخلاقي، وتفقد ادّعاء صلاحيتها بقدر ما تتكاثر سرديات موت الإله التوحيدي. أمّا المؤمنون الأحرار فهم ربما يشاركون في الحبكة السردية كي يتحرّروا من سذاجتها.

وعلينا دوماً أن نأخذ مفهوم الإيمان الحر بوصفه ورشة تأويلية، وليس عقيدة جاهزة. ذلك أنّه لا تخلو ثقافة من عناصر الإيمان الحر. يوجد تراث سرّي وأسلاف صامتون لفكرة الإيمان الحرّ. من لامية الشنفرى (الصعلوك بلا قبيلة) إلى رسالة الغفران (سرديّة الآخرة بوصفها مشكلاً أدبيّاً)، ومن القرآن (النبيّ الأخير) إلى الحلّاج (حريّة الحلول) وابن عربي (التصوّف بلا حدود)، ومن خمريات أبي نواس (الشاعر الحر) إلى فلسفة ابن رشد (كونيّة الحقيقة فيما أبعد من الملة)... إلخ. كان ثمّة دوماً عناصر إيمان حرّ يمكننا ويجدر بنا أن نقتبس منها، وأن نتملّكها من الداخل، ولكن من أجل ذات «ما بعد دينية» عانت من العصر الكولونيالي لكنّها مفتوحة على تأويليّة المستقبل. نحن لم نؤرّخ جيّداً لفكرة الإيمان الحر في تراثنا. وحتى حقبة الحداثة (بوصفها كولونيالية داخلية) نحن لم نتملّكها بعد، ومازلنا نعوّل على سلوك هوويّ غامض وقائم على سرديات انتماء مرتبكة. لكنّ العرب المعاصرين لا يفتقدون أرواحاً حرّة: أحفاد زرادشت منتشرون في آفاقنا المعاصرة منذ جبران، وليس علينا سوى جمع عناصر الإيمان الحرّ التي ابتدعوها وتحويلها إلى برنامج أخلاقي أو جمالي «ما بعد ديني» للذوات الحرة.

ومن الواضح أنّ قرّاء التراث ليسوا جاهزين بعدُ للإيمان الحر. وسواء كانت قراءات التراث تحمل توقيع الملة (من نوع الغزاليين الجدد) أو توقيع

الحداثة، فهي لا تزال موقفاً هوويّاً: نعني تحبس أسئلتها وأجوبتها في نطاق مدوّنة مغلقة على نفسها تبدو غير معنيّة بما وقع للإنسانية طول الأزمنة الجديدة، ومن ثمّ يخيّم عليها لاهوتٌ ما مهما كان متنكّراً. والموقف الهووي هو ذاك الذي يضع الإنسانية بين قوسين، وكأنّ توقيع الملة لا يزال صالحاً لطرح أسئلة صحيحة حول أنفسنا أو حول الحداثة. لكنّ كلّ من يواصل التفاوض المعياري مع مسلّمات الملة، أو يريد فقط إبطالها بوساطة دعوى الإلحاد هو غير جاهز ولا متهيّئ بعد للإيمان الحر. إنّ الإيمان الحر ليس تراثياً، لكنّه لا يحتاج إلى الإلحاد، وذلك لأنّ الإلحاد نفسه سلوك تراثي يكتفي بالثأر الميتافيزيقي من إله ميّت. إنّ الإيمان الحرّ هو تقنية شفاء تأويلية من أمراض الملة بما فيها ظاهرة الإلحاد؛ ذلك أنّ كلّ إلحاد لا يمكنه أن يخلو من ضغينة لاهوتية ضدّ نوع معيّن من المؤمنين. والحال أنّه لا يمكن لأحد أن يتفلسف حقّاً؛ أي أن يمارس التفكير الحرّ من الضغينة وخاصة ضدّ إله ميّت، إلا بقدر ما يستولي على فكرة الإنسانية في شخصه وفي مصادر ذاته العميقة، وأن يتملّك علاقتها بنفسها، بكلّ ما يحمله ذلك من احتمالات بعضها أكثر رعباً من مجرّد الإلحاد المنهجي للمحدثين، الذي هو في سرّه، كما كشف ذلك نيتشه، لا يتعارض مع المثل الأعلى النسكي الذي قامت عليه الأديان التقليدية؛ بل «ما هو على الأرجح سوى واحد من الأطوار الأخيرة من تطوّره وأحد أشكاله النهائية واستتباعاته الصميمة»[1].

إنّ نكتة الإشكال هي أنّ مصادر أنفسنا العميقة (المعلقات/ القرآن... إلخ) قد غيّرت شكل الانتماء إلينا. ومن ثمّ إنّ حريّة الانتماء إليها قد صارت مكسباً رمزيّاً لا رجعة عنه. لقد صار يفصلنا عنها أفق الحداثة برمّته؛ أي تجارب المعنى التي وقعت علينا على نحو كولونيالي ولا مخرج منها إلا

(1) نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، دار سيناترا، تونس، 2010م، المقالة الثالثة، الفقرة 27.

بتطوير أكثر ما يمكن من الحريات «الديكالونيالية»[1]. لكنّ الحريّة الديكولونيالية أو العصيان المعرفي ليس منزعاً هوويّاً مسلّطاً فقط ضدّ الغرب الاستعماري: بالنسبة إلى التفكير الفلسفي، نعني بالنسبة إلى التفكير الحرّ، لا يوجد خصم هوويّ، أي عدوّ مؤقنَم أو مجوهَر بلا رجعة. ولذلك علينا أن نتحررّ من المنزع الكولونيالي للحداثة الغربية بقدر ما نتحرّر من المنزع اللاهوتي لمنطق الملة بوصفهما راسبيْن ميتافيزيقيين لشكل السلطة في كل مرة. إنّ الاستبداد في العصر القديم المتأخّر (وهو أيقونة السلطة المشتقة من النظام الأبوي التي وجدت ترجمة رائعة لها في مفهوم الإله الشخصي للملّة) لا يختلف كثيراً عن الاستعمار الذي فرضه «الإله الفاني» الذي وصفه هوبز في كتابه (**التنين**)، نعني إله الحداثة. وذلك أنّ الحرية لا تتجزّأ: لا يمكن الفصل بين معارك العقل ومعارك الجسد. ولأنّ أجسادنا توجد دوماً داخل سردية هووية، فإنّ تحرّرها لا يمكن أن يتمّ بمعزل عن تحرير العقل، نعني عن ممارسة العصيان المعرفي ضدّ سلطة زائفة مهما كان شكلها سواء أكانت سلطة الملة الدينية أم سلطة الاستبداد، ولو كان بوسائل ديمقراطية. وكما أنّ الحرية لا تتجزّأ هي أيضاً، ولا تعقد صفقات. ومن ثمّ عليها أن تحترس دوماً من المعارك الجاهزة والانتصارات الجاهزة. إنّ التنوير مثلاً معركة جاهزة، مثله مثل أسلمة المجتمع. كلاهما لا يبتكر ماهيته، بل يلتحق بمعركة لم تعد حرّة في التأريخ لنفسها. ومن ثمّ فإنّ كلّاً منهما هو سلوك هووي؛ أي يوجد «بعد» نفسه في سردية لا يسيطر عليها.

إنّ الإيمان الحرّ لا يتخلّى عن مصادر أنفسنا لكنّه يغيّر العلاقة معها. سيظل القرآن «قدسيّاً» (saint)، ولكن ليس «مقدّساً» (sacré) مفروضاً في معنى فقهاء الملة. وهذا التمييز بين المقدّس والقدسي افترعه إيمانويل

---

(1) راجع: منيولو، والتر د.، «العصيان المعرفي، التفكير المستقلّ والحرية الديـ-كولونيالية»، ضمن: «مجلة ألباب»، العدد 8، شتاء 2016م، ص14-49.

ليفيناس[1] بشكل رشيق يدعو إلى التفكير: هو الفرق اللطيف بين ما يَعدّه الوثنيون «مقدّساً»؛ لأنّه من أعمال السحر، وبين ما يؤمن به الإبراهيميون بوصفه نابعاً من معنى أو حديث «قدسيّ» يتعالى على تجارب البشر ويتخطّى عقولهم. إنّ القرآن قدسيّ؛ أي نابع من نوع من «الوحي» على عادة الأنبياء الإبراهيميين، وليس مقدّساً بالمعنى الوثني؛ أي لا ينطوي على أعمال السحر. ما فعل الأنبياء الإبراهيميون هو نقل الألوهية من نطاق «المقدّس» الوثني (سحرة فرعون) إلى أفق الإله «القدّوس» (الذي يوجد على مستوى آخر أو غير بشري أو غير منظور من الكينونة). وبحسب ليفيناس فإنّ العالم الحديث الذي يدّعي «نزع السحر» عن العالم هو قد أفرط في استعمال «المقدّس»، ومن ثم عزله عن التجارب «القدسيّة» للأنبياء، ومن ثمّ إنّ المجتمع لا يمكن أن يتمّ «نزع السحر» (désensorcellement) عنه إلا متى تمّ «نزع التقديس» (désacralisation) المفرط له عن طريق عودة الأديان.

إنّ علاقتنا بمصادر أنفسنا لم تعد فقهية؛ بل صارت تتعلّق بنموذج العيش الذي تقترحه علينا. لا توجد ملّة جاهزة علينا الانتماء إليها؛ بل فقط نحن نتوافر على أفق أخلاقي متميّز علينا إعادة اختراعه بشكل حرّ. وعلينا أن نفرّق بصرامة كافية بين إعادة اختراع الأفق الروحي لمصادر أنفسنا وبين ما يسمّى «عودة الدين». لقد تحوّل الدين في الفضاء العمومي للدولة/ الأمة، في فترة أزمة مفهوم السيادة التي تعاني منها راهناً، إلى مؤسسة ابتزاز أخلاقي عملاقة مسلّطة على أجساد الحياة اليومية إلى حدّ مرعب، حيث إنّ شباب القرن الحادي والعشرين قد أخذ يعاني لأوّل مرة ربّما أزمة انتماء غير مسبوقة، لعلّ موجة الإلحاد لدى المراهقين هي أضعف انفعالاتها فحسب. وما يظنّه المتعجّل نصراً للدين أو لمنطق الملة في حقبة ما بعد الحداثة هو الآن قد انقلب إلى ورشة هوويّة تخريبيّة تجرّد الناس من حسّ الانتماء إلى مصادر

(1) Cf. E. Levinas, Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques. Paris, Minuit, 1977, pp. 89 sqq.

أنفسهم، وتحوّلهم إلى فرديات مهاجرة ومنبتّة في عقر دارها صالحة للاستعمال الكلبي.

لكنّ نقد الدين ليس حجّة كافية ضدّ حاجة الناس إلى نوع ما من الإيمان. وبوجه ما كل انفعالات البشر تقوم على نوع ما من الاعتقاد الذي هو باعث نفسي طبيعي. لكنّ المشكل يبدأ عندما تسعى جهةٌ ما، سواء أكانت فرداً أم مؤسسة، إلى ابتزاز هذا البعاث النفسي وفرضه بوصفه «باعثاً دينياً» (بحسب تعبير الغزالي). وبحسب نيتشه في الفقرة (347) من (**العلم المرح**)[1] يمكن تصنيف الناس على قدر حاجاتهم إلى الإيمان بشيء ما: إنّ قوّتهم تزداد أو تنقص بقدر حاجتهم إلى شيء يستندون إليه. والشيء نفسه بالنسبة إلى ضعفهم. ومن ثمّ هو يتكهّن بأنّ حاجة أوربا إلى المسيحية سوف تستمرّ طالما يوجد أناس يحتاجون إلى الإيمان بها، وليس العكس. لا تستمرّ الأديان لأنّها صحيحة؛ بل بسبب حاجة الناس إلى الإيمان بها. قال: «هكذا هو الإنسان: يمكن أن ندحض عقيدةً آلاف المرّات، لكنّه بقدر ما يحتاج إليها هو سوف يظلّ يعتبرها «حقيقيّة» على الدوام»[2].

وإنّ نكتة الإشكال هنا أنّ الحاجة إلى الإيمان ليست دينيّة بالضرورة؛ بل إنّ العلم الوضعي بحسب نيتشه هو قد تأسّس على «الرغبة في اليقين (Verlangen nach Gewiheit)» نفسها التي تأسّست عليها كلّ المعتقدات. قال: «هذه **الرغبة** الجامحة **في اليقين** التي أخذت شكل العلم الوضعي، الرغبة في إرادة امتلاك شيء ما ثابت (...) هي أيضاً الرغبة في استقرار ما، في سند ما، وبكلمة واحدة في هذا النوع من **غريزة الضعف** التي لا تخلق الأديان والمذاهب الميتافيزيقية والقناعات من كلّ نوع لكنّها-تحافظ

(1) F. Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft. § 347. "Die Gläubigen und ihr Bedürfnis nach Glauben", Werke in drei Bänden. München 1954, Band 2, S. 211.

(2) Ibid.

عليها»[1]. ولذلك لا يخلو العلم الوضعي للحداثة من التشاؤم العدمي نفسه الذي يخيّم على الأديان التقليدية من فرط الاستثمار في الانفعالات الحزينة. وهي غريزة ضعف حادّة تسرّبت إلى الحياة الحديثة عبر النزعات العرقية والجماليات العدمية التي تدافع عن وجاهة «**الإيمان بعدم الإيمان** (Glauben an den Unglauben) إلى حدّ الشهادة من أجل ذلك»[2].

ومن فرط حاجة الناس إلى الإيمان بشيء ما هم يمكن أن يؤمنوا بالإلحاد نفسه بوصفه سنداً مناسباً للإرادة. وهذه «الحدّة» (Heftigkeit) «تكشف دوماً من جديد عن الحاجة إلى إيمان ما، استقرار ما، عمود فقريّ ما، دعامة ما. وما أشدّ ما يكون الإيمان مرغوباً فيه حيثما تنعدم إرادة (...) وذلك يعني أنّه كلّما كانت معرفة المرء بالأمر والنهي قليلة، كانت رغبته أكبر في شيء يأمره، يأمره بقوّة، في إلهٍ أو أميرٍ أو هيئة أو طبيب أو كاهن اعتراف أو عقيدة أو ضمير الحزب»[3]. ومن ثمّ إنّ أصل الإيمان التقليدي مهما كان شكله، سواء أكان مسيحيّاً أم بوذيّاً، هو ضرب من «مرض الإرادة» (Erkrankung des Willens) وليس أيّ مصدر آخر. لا إكراه في الدين إذاً؛ لأنّ البشر مجهّزون سلفاً بنوع من الحاجة إلى الإيمان لا يمكن إيقافها إلا بالتحرّر منها من الداخل؛ أي بتغيير شكل الانتماء إليها، ولاسيما التفطّن إلى أنّ الإيمان غير ممكن إلا «في أوقات ارتخاء الإرادة» (in Zeiten der Willens-Erschlaffung)، عندما تحتاج النفوس المتعبة إلى سند مريح ولا تجده في ما تريده فتبحث عن «إمكانية جديدة للإرادة، عن متعة إرادة»[4] لم تعد تجدها في ذاتها. وهنا بالتحديد ينشأ «التعصّب» (Fanatismus): إنّه مرض في الإرادة وليس طبعاً لأحد. وهو يتولّد في لحظة محدّدة: عندما

(1) Ibid.

(2) Ibid, pp. 211-212.

(3) Ibid, p. 212.

(4) Ibid.

يصبح هو «قوة الإرادة» الوحيدة التي توفّرها ثقافة ما بالنسبة إلى «الضعفاء وغير المتيقّنين» من إرادة أنفسهم على نحو مناسب، ويجدون في التعصّب «التنويم» (Hypnotisierung) الناجع الذي يغذّي فيهم «وجهة نظر وشعور واحدة» يسلّمون لها أنفسهم، ويسمّونها «الإيمان»[1].

قال نيتشه: «حيثما يصل الإنسان إلى القناعة الكبرى بأنّه **يجب** عليه أن يكون مأموراً، هو يصبح «مؤمناً»؛ وبالعكس سوف يكون ممكناً التفكير في متعة الاستقلال بالذات وقوّتها، وفي حريّة معيّنة للإرادة، على نحو يمكّن الروح من أن تصرف كلّ إيمان، كلّ أمنية لليقين، لكونها مدرَّبة على القدرة على تحمّل نفسها على حبال رقيقة وإمكانات يسيرة، بل حتى على الرقص فوق الهاوية. وإنّ روحاً كهذه سوف تكون **الروح الحرّة** (der freie Geist) بامتياز»[2].

إنّ اعتراض نيتشه الأساسي على الأديان هو كونها تفرغ حاجة الإيمان الأصلية في البشر من القدرة على حرية الإرادة. لا يدعو نيتشه إلى إزالة الإنسان بما هو كذلك؛ بل إلى تحرير حاجته إلى الإيمان وإلى اليقين (وهي نقطة ضعفه الأصلية) من جهاز الأوامر الذي ينجح الدين في تنصيبه في كل مرة حتى يصبح مطلباً مَرضيّاً في قلب أيّ كان. الفلسفة هي تحرير حاجة الإيمان في البشر من تاريخها الديني. لنقل: حاجة الإيمان ليس عقيدة بالضرورة.

وما يصبو إليه الإيمان الحر هو تعليم البشر استعمال مصادر نفسه بشكل مناسب: لا يتحرّر المؤمن الحرّ إلا ممّا تحرّرت نفسه منه، وسقط من علاقته بذاته. ولذلك هو درجات ومقامات. وليس هناك وصفة جاهزة لتطبيقه. الإيمان الحرّ هو في آخر المطاف استعمال صحّي يطرح لغزيّة الكينونة في

(1) Ibid.

(2) Ibid.

العالم بكلّ ما أوتي من حريّة؛ إنّه هو ما يبقى بعد انحسار الأديان التقليدية. وأدنى مراتبه حرية الضمير، لكنّ أقصاها لا حدود لها؛ ذلك أنّ حرية الضمير لا تزال تعوّل بوجه أو بآخر على مضمون هووي؛ أي على مظلّة الملة. لكنّ المؤمن الحرّ هو مؤمن غير منتمٍ إلى أيّ دين هوويّ. ربما يقال: إنّ الفلاسفة وحدهم قادرون على احتمال الإيمان الحر بوصفه أفقاً روحيّاً بلا توقيع هوويّ. لكنّ الفلاسفة لا وجود لهم؛ لا توجد إلا حالات فلسفية على كلّ منّا اختراعها في قلبه. وذلك أنّ كلّ تفلسف هو إمكانية محتملة لظهور فيلسوف لم يوجد بعدُ، وقد لا يوجد أبداً. لكنّ الإيمان الحرّ هو بديل فلسفي للتديّن الهووي، وهو متاح لأيّ كان. كلّ من يواصل تصنيف نفسه بوصفه مسيحيّاً أو مسلماً أو يهوديّاً... إلخ هو متديّن هوويّ. أمّا من يتفلسف فهو يدّعي انتماءً كونيّاً إلى فكرة الإنسانية، ومن ثمّ لا يجوز له أن يركن إلى أيّ تديّن هوويّ إلا عرضاً؛ لكنّ ذلك لا يجرّده أبداً من حرية الانتماء إلى مصادر ذاته.

إنّ الإيمان الحرّ انفعال مسافة بحسب تعبير نيتشه؛ هو مفعول مساحات وقوّة فراغ هائلة تحتوي عليها كلّ ثقافة؛ وهو ليس له شكل تعبير مفضّل أو مكرّس؛ فكلّ موقف أصيل يرفع فكرة الإنسانية إلى أقصاها هو مساحة صالحة لانفعال المسافة التي تجعل الإيمان الحر ممكناً. هو حالة فلسفية لا يهمّ من يعبّر عنها. لكنّها لا تهدف في كلّ مرة إلا إلى اختراع إمكانية قداسة لا يمكن لأيّ دين تقليدي ادّعاؤها إلا عرضاً. بعض الشعراء والأدباء (مثل جبران أو إقبال أو أدونيس) قطعوا شوطاً في اتّجاه هذا الانفعال. لكنّ الفلسفة لدينا لم تقدّم بعد إسهامها المناسب في هذا المجال. لا يزال الإيمان الحر مهمّة متعسّرة مَن فرط ثرثرة الملحدين العدميين وضجيج المتديّنين الهوويين. لا يزال خلط كثير بين نقد الدين والإيمان الحر، بين الإلحاد وحرية الضمير، بين أجهزة الهوية وتقنيات الذات... إلخ. لا يزال النقاش حول مصادر أنفسنا متشنّجاً وحزيناً. ولا تحتاج أيّ ثقافة إلى الإلحاد إلا بقدر

ما يتمّ فرض الدين بوصفه توقيعاً هوويّاً. ومن ثم تسقط الحاجة إلى الإلحاد بقدر ما تنفتح الأبواب أمام تجارب الإيمان الحر. إنّ مسائل الإلحاد، ولكن أيضاً قضايا التسامح وحرية الضمير والحق في تغيير المعتقد واحترام المقدّسات وحتى الحوار بين الأديان، إلخ؛ هي كلّها دعاوى لم تخرج بعدُ عن التديّن الهووي. أمّا الإيمان فهو يقف على مقام آخر.

ومن المفيد أن نميّز بدقّة بين الإيمان الحرّ ومجرّد حرية الضمير أو حرية المعتقد أو حرية التديّن، وإن كان الفرق المعياري بين حرية الضمير (في معنى الإيمان بالقلب) وبين حرية التديّن (أي إقامة الشعائر دون إكراه) هو ممّا يمكن الدفاع عنه أخلاقيّاً بوصفه خطوة مهمّة على طريق التحلّي بقيم الإيمان الحرّ. إنّ الإيمان الحرّ موقف فلسفيّ يفترض صراحة أنّ الأخلاق أساس الدين وليس العكس (كانط)، وأنّ الفن يمكن أن يكون بديلاً للدين (نيتشه)، وأنّ العناية بالنفس هي المعنى الأصلي للروحانيّة (فوكو)، وأنّ الديمقراطية هي أفق الصلاحية حيث يمكن للمؤمنين أن يشاركوا في النقاش حول المقدّس (هابرماس)... إنّ الإيمان الحرّ يظهر حين تفقد الأديان مركز النقاش حول الله وتتحلّل في أفق روحي للعناية بأنفسنا. ولذلك لا يحتاج الإيمان الحرّ إلى نقد الدين إلّا عرضاً؛ إنّه ليس مطلباً أساسيّاً في مهمّته؛ بل هو تمرين إيتيقي على روحانيّة بلا حدود لاهوتية.

إنّ العالم التقليدي قد فقد أساسه السردي، وتحوّل إلى وضعية تأويلية مرتبكة. ولذلك ثمّة فرق بين ما يُكتب لهذا الجيل وبين ما يُكتب لمرّة واحدة. نحن نكتب لجيل مرتبك، وليس لجماعة مطلقة سعيدة بتطابقها مع تقنيات الحقيقة. لكنّ الفلسفة لا تخاطب أحداً إلا عرضاً. والإيمان الحرّ افتراض معياري لا يخاطب إلا جيلاً بعينه، جيل ما بعد الملة. ولا معنى لمحاسبة فيلسوف لا يخاطب الجيل الذي يقرؤه. وإنّ بعض المجتمعات لم يعد لها من وسائل البقاء سوى التهمة: هي تتهم كلّ من يخرج عن أفقها الهووي المريح بدعوى الإلحاد أو الردّة أو الخيانة... إلخ؛ وليس لها من تفسير لذلك سوى

أنّها مجتمعات تشعر بمرارة أنّ المستقبل لم يعد كما كان: كونها لم تعد تملك تبريراً معياريّاً كافياً أو مناسباً للبقاء بذاتها، كونها لم تعد تستطيع توفير شكل الانتماء الحيوي للمنتمين إليها.

وفي كلّ ما سبق من المعاني علينا أن نبصر الفرق الذي استقرّ منذ كانط (في القسم الثالث من **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**[1] بين مفهومين متقابلين عن «الحرية»: بين مفهوم «موجب» ومفهوم «سالب» عن الحرية[2]. وكان نيتشه ليقول: بين مفهوم «ارتكاسي» ومفهوم «إثباتي» عن الحرية. إنّ الإيمان بلا حدود ليس إيماناً سالباً؛ بل هو استعمالٌ موجب لحرية الضمير بعيداً عن أيّ استبداد معياري على عقول الناس باسم أيّ دعوى عقدية تقليدية. وهو إيمان يريد أن يذهب في احتمال حريّته ليس فقط إلى أبعد حدّ ممكن؛ بل يريد أن يقوّض وأن يخرّب صلاحيّة أيّ نوع من القيود اللاهوتية مهما كانت جلالتها. وبعبارة مزعجة: الإيمان الحرّ هو الفرصة الأخيرة لأيّ نوع من المؤمنين في أيّ ثقافة حتى يتمّ قبولهم كما هم في نادي الإنسانية الجديدة. الإيمان الحرّ هو ما يحتاج إليه المواطن العالمي بعد إعلان موت الإله الأخلاقي، ودخول الإنسان الأخير في حقبة روحانية غير مسبوقة محكومة بالسؤال المتعدّد والعابر للهويات والثقافات والأديان عن قدر الحياة في عصر التقنية. والمواطن العالمي ليس «غربيّاً» ولا «شرقيّاً» بالضرورة. إنّه نمط جديد من الإنسان «الديكولونيالي» (النازع لسلطة الحداثة الغربية على عقله باعتبارها نزعة توحيدية مسيحية معلمنة)، قدره أن يكون حرّاً في اختيار معنى مصيره بحسب شكل الحياة المتاح له في ضوء مصادر ذات؛ إذْ لا يمكن أن نتحرّر إلا باستعمال مصادر أنفسنا على نحو مغاير.

---

(1) كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، بيروت، 2002م، ص145.

(2) Cf. Isaiah Berlin, "Two concepts of liberty", Four Essays On Liberty, (Oxford, England: Oxford University Press, 1969), pp. 118-172.

ومنذ ظهور مبحث «فلسفة الدين»، منذ قرنين تقريباً، مع كتابات كانط وشلايرماخر وهيغل وكيركغور أساساً، وجملة أخرى من المصادر الخفية تارة والصريحة تارة أخرى، انزلق النقاش عن «الإيمان» في أتون إمّية عنيدة ومزعجة وعقيمة بين «المؤمنين» و«الملحدين»، بين دعاة «الإيمان» (المتدينين) ودعاة «المعرفة» (العلمانيين)، وكأنّ علينا أن نواصل جدالات القرون الوسطى. إلّا أنّ هذا الانزلاق الأخلاقي والسجالي قد طمس معالم تجربة معنى أخرى حرّكت التفكير في الدين، ظلّت موازية لذلك النقاش الرسمي أو مطمورة بشكل حادّ بسببه: إنّها تجربة «الإيمان الحرّ».

وفي واقع الأمر منذ كتاب سبينوزا (**رسالة في اللاهوت والسياسة**) إلى اليوم، ما فتئ الفلاسفة يبحثون عن رسم مناسب لملامح الإيمان الحرّ في أفق الأزمنة الحديثة بعامة. ولم ينتج الإلحاد الأخلاقي أو المنهجي أو العدمي سوى تعبيرات حزينة عن ذلك الإيمان الحرّ المبحوث عنه. ولذلك لا يمثّل الإلحاد غير الصيغة الإجرائيّة أو المتعجّلة أو الغاضبة أو العدميّة من دعوى الإيمان الحرّ. ولقد أخذ الإلحاد وقته. وأتى عصر أخلاقي من نوع جديد لم تعد حتى العلمانية سقفاً رمزياً مناسباً له. إنّه عصر «المجتمعات ما بعد العلمانية» حيث يمكن للمؤمن أن يأخذ مكانه أو دوره داخل عالم غير ديني بلا رجعة، لأنّه قبل بالتحدّي المعياري للديمقراطية بوصفها الحلّ المناسب لتأمين قدر مقبول من العيش المشترك بين الهويات المختلفة. ومن دون حقّ في الإيمان الحرّ، نعني الإيمان المستقلّ بنفسه ولكن أيضاً القادر على اختيار ذاته العميقة بلا وصاية أو فرائض جاهزة، فلن يكون هناك أيّ معنى لاقتراح الديمقراطية على الشعوب ما بعد الدينية.

وعامة، إنّ الإيمان الحرّ هو إيمان بلا حدود في دلالات جمّة:

1- إيمان «بلا حدود» (borders, frontières, Landsgrenzen)[1]؛ أي بلا

---

(1) Faith Without Borders.

فواصل جغرافية أو عسكرية بين الدول أو بين الشعوب أو بين القوميات أو الجنسيات، بين الطوائف أو بين الأديان. لا يمكن لأيّ دولة دينيّة كانت أو قوميّة أو مدنيّة أن تدّعي امتلاك حقيقة إيمان ما، ومن ثم لا يمكن للفلسفة أن تدافع عن أيّ «دين مدني»، أو أن تعد به كما ظنّ روسو في ظلّ دولة العقد الاجتماعي. إنّ الإيمان عالميّ أو لا يكون. وما يجدر بالفلسفة أن تباركه لا يمكن أن يكون إلا الدين الحرّ، نعني الحرّ من حدود الدول الهوويّة.

2- بلا «حدود» (Statuen)؛ أي في عبارة كانط بلا «قوانين أساسية» ولا «تشريعات» كنسية ولا «معتقدات» طائفية جاهزة، نعني هو إيمان بلا «أحكام» أخلاقية وضعية ولا «دين» نظامي؛ وهي دلالة «عموميّة» (ffentlich) ابتكرها كانط واستجمع رهاناتها بشكل رشيق في كتابه (**الدين في حدود مجرد العقل**). كلّ مؤمن هو أمّة على حدة. ولذلك علينا أن نؤكّد بصرامة على التمييز بين «الإيمان الحرّ» (الذي هو مطلب فلسفي يهمّ العقول الحرّة) وبين «حرية الإيمان» أو «حرية المعتقد»[1] (الذي هو مطلب ديني يهمّ المؤمن المعاصر). الإيمان الحرّ إيمان بلا أعمال[2].

3- بلا «حدود» (Strafen, punishments, châtiments) كما في عبارة الفقهاء عن «إقامة الحدود»، أي بلا «عقوبات» ولا «أوامر أو نواه» ولا «مسؤوليات» ولا «ذاكرة» ولا «ضمير معذّب» ولا «ذنوب» ولا «خطيئة»...، كما اخترع ذلك نيتشه في جملة أعماله، ولاسيّما ضمن كتابه المثير (**جنيالوجيا الأخلاق**). لا يمكن تأسيس الإيمان على سرديات الخوف[3]؛ لأنّه لن يكون عندئذٍ سوى آلة ثأر أو اضطغان عملاقة. الإيمان الحرّ إيمان بلا جحيم.

---

(1) Freedom of religion, Religionsfreiheit, liberté de religion, liberté de culte, liberté de croyance.

(2) Faith Without Works.

(3) Faith Without Fear.

4- بلا «حدود» (horos, horismos, definitio)؛ أي بلا «تعريفات» أو «ماهيات» أو «أفهام» أو «دلالات» أو «مدوّنات» أو «عقائد»[1] مستقرّة بلا رجعة ولا مضامين «قضويّة» كلّية أو «حقائق أخيرة» أو «أركان» عقدية مضبوطة سلفاً أو معانٍ روحانية مفروضة؛ فهو «لعبة لغوية» أو «تجربة معنى» أو «أشكال من العناية بالنفس»، تتمّ وفقاً لأنواع عديدة ومفتوحة من «أشكال الحياة» ليس لها مضمون معياري جاهز، كما افترع ذلك فتغنشتاين، سواء في **(الرسالة المنطقية-الفلسفية)** أم ضمن **(دروس عن الإيمان الديني)**، وكما أرّخ لذلك فوكو في دروسه عن «**تأويلية الذات**».

5- «بلا حدود» (limites, Grenzen)؛ أي بلا «نهايات» معطاة سلفاً ولا «أقدار» مرسومة مسبقاً ولا «مدى أقصى» ولا «تعيين» ولا «حصر» ولا «مهلة» ولا «أجل»؛ بل هو مفتوح على «نزاعات تأويلية» أصيلة ومتعددة ومشروعة، كما أكّد ذلك ريكور في كلّ ما كتبه عن فلسفة الدين.

6- هو «إيمان بلا إيمان» أو إيمان بلا دين نظامي[2]. الإيمان الحرّ شكل من الشعور بأنّ حياتنا لغز أو سرّ أو غموض لا يمكن تفاديه، لأنّه جزء لا يتجزّأ من هويّة أنفسنا العميقة، وهو انفعال روحاني لكنّه ليس دينيّاً. ولذلك ينبغي أن نميّز الإيمان الحرّ عمّا يسمّى في الإصلاح البروتستانتي «sola fide»/ «سولا فيدي»؛ أي «مجرّد الإيمان» أو «بوساطة الإيمان فقط» أو التبرير. لا يطمع الإيمان الحرّ في أيّ تبرير أو غفران بالمعنى الأخروي؛ إنّه مجرّد ثقة محضة في قدرة الإنسان على أن يصفح عن نفسه وعن الآخرين في حدود طبيعته الإنسانية.

---

(1) Cf. Franco Ferrarotti, Faith without Dogma. The Place of Religion in Postmodern Societies, New Jersey: Transaction Publishers, 1993.

(2) Cf. Roger Housden, Keeping the Faith Without a Religion. USA: Sounds True, 2014.

7- وأخيراً، هو «إيمان حرّ» في معنى أنّه «انفعال كريم» يبحث عن فهم محايث للحاجة إلى الشعور بالتعالي دون أيّ تبخيس للكرامة الإنسانية، بكلّ ما يحتمله ذلك من إقرار لحرمة الحياة والاحتفاء بالكون والمشاركة في الإنسانية. الإيمان الحرّ نوع عالٍ ولكن متناهٍ من الصحبة مع ما يتجاوزنا، مع الآخر (الغير، الله، الكون،...) بوصفها جاراً ميتافيزيقيّاً.

وذلك علاوةً على معانٍ أخرى في لفظة «الحدّ» العربية من قبيل «القطع» و«الغضب» و«الحداد»... فهو بذلك، فضلاً عن كلّ ما ذُكر آنفاً، إيمان بلا «قطعٍ» مع أيّ شيء، وهو إيمان «غير غضبيّ» في جوهره، وهو إيمان بلا أيّ رغبةٍ أخلاقية في «الحداد»؛ إنّه يريد أن يكون إيماناً «حرّاً» من أيّ عقيدة دينيّة جماعويّة؛ أي روحانيّة خالية من أيّ انفعال حزين. ولسان حاله في العصر ما بعد الحديث صار يقول: «أنا روحانيّ، لكنّني لست متديّناً»[1].

تونس في 30/ 6/ 2018م



(1) Louis Hoffman (Ed.), Toward a Christian Clinical Psychology: The Contributions of H. Newton Malony. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2015, pp. 154 sqq.

مقدّمة

1§

في حرّية الانتماء

أو هل يكفي أن يكون المرء مستقلاً حتى يكون حرّاً؟

«ويكون ذلك الإنسان في تلك المدينة جزءاً غريباً منها كما لو اتفق أن يكون حيوان ما رجله مثلاً رجل حيوان من نوع آخر دونه».
الفارابي، كتاب الملة

«العابرون معهم جهاتُهم».
النفّري، كتاب المخاطبات

«...قيل له أسر بأهلك؛ أي بجميع ذاتك».
ابن عربي، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار

«كان حرّية لم تتحرّر بعدُ من ذاتها».
جبران، يسوع ابن الإنسان

تمهيد:

على كثرة تداول مفهوم «الاستقلال» في نصوص الفلاسفة الكبار من حجم كانط وهيغل وشيلنغ، لا نعثر، في أغلب الظنّ، لديهم على عبارة «الاستقلال الفلسفي» التي تهمّنا هنا؛ بل على صيغ أخرى قريبة منها تعود

أساساً إلى كانط، من قبيل: «استقلال العقل»[1]، كما تقول جملة رشيقة من (**نقد العقل المحض**) (أ 804-ب 832)[2]، أو، خاصةً، «استقلال الإرادة»[3]، كما جاء في كتاب (**نقد العقل العملي**) (الفقرة 8)[4]، في إطار استعمال اصطلاحي يرادف بين «الاستقلال الذاتي» (Autonomie) وبين «عدم التبعيّة» (Unabhängigkeit). وفي الفقرة (60) من الجزء الأول من (**موسوعة العلوم الفلسفية**) يقرّ هيغل صراحةً بأنّ المساهمة الكبرى للفلسفة الكانطية إنّما تتمثّل في كونها قد جعلت «الفكر» و«العقل» يتعالى على كلّ «سلطة» (Autorität)، وأيقظت هذا «الوعي بباطنيتنا المطلقة»، ثمّ يخلص إلى القول: «إنّ مبدأ **عدم تبعيّة العقل**، واستقلاله بذاته (Selbständigkeit) في ذاته، هو أمرٌ ينبغي أن ننظر إليه منذ الآن باعتباره المبدأ الكوني للفلسفة كما أيضاً بوصفه مبدأً للأحكام المسبقة للعصر». وقد وضع هيغل بذلك الإصبع على بيت القصيد في مسألة «الاستقلال الفلسفي»: إنّه لا يخلو من أن يكون جزءاً لا يتجزّأ من «الأحكام المسبقة للعصر».

يقول شيلنغ في أحد دروسه الخاصة في شتوتغارت: «إنّ المدافعين عن الحرّية إنّما يفكّرون عادةً في بيان عدم تبعيّة الإنسان إزاء الطبيعة، الذي هو بلا ريب أمرٌ يسير. لكنّ عدم تبعيّته الباطنية أيضاً إزاء الإله، حريته أيضاً إزاء الإله، هو أمرٌ لا يخوضون فيه، من أجل أنّ هذا هو بالتحديد الأمر الأكثر عسراً». وذلك يعني أنّ أبعاد الاستقلال الفلسفي لم تكن مستقرّة في أفق أقطاب المثالية الألمانية- الفلسفة التي ذهبت أبعد ما يكون في تأسيس فكرة «الحرية»

(1) eine Unabhängigkeit dieser Vernunft selbst.

(2) كنت، إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2013م، ص780.

(3) Autonomie des Willens.

(4) كنت، إيمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008م، ص86.

باعتبارها براديم العقل البشري برمّته. وربّما هذا التوتّر في معاني الاستقلال بين «عدم التبعيّة» (Unabhängigkeit)، و«الاستقلال الذاتي» (Autonomie)، و«الاستقلال بالنفس» (Selbständigkeit)،... هو الذي جعل الفلاسفة يحجمون عن الكلام صراحة ورسميّاً عن «استقلال فلسفي» بحصر الدلالة.

لهذا السبب ربّما، نجد أنّ من أطلق عبارة «الاستقلال الفلسفي»، أو -إن شئنا- «عدم التبعيّة الفلسفية»[1]، هو مؤرّخ فلسفة، وليس فيلسوفاً، يُدعى جوهان غوتليب بوهل[2]، وذلك سنة (1801م)، وذلك في معرض تقديمه لـ «طريقة تفكير سبينوزا حول الدين المسيحي»، من حيث إنّه ينطوي على «سوء تأويل مفهوم جدّاً»، وذلك «على الأرجح بسبب المعنى التحرّري الذي له عن الاستقلال الفلسفي»[3]. والشيء نفسه يصدق على التقليد الفرنسي؛ فإنّ الذي استجلب هذا المعنى وأعطاه عبارة «الاستقلال الفلسفي»[4] في نبرة تحيل -لا محالة- على رطانة إعلانات «الاستقلال السياسي» للأمم الغربية الحديثة، هو مؤرّخ آخر، ألا وهو فكتور كوزان، وذلك سنة (1829م)، في معرض درس عن «فلسفة القرن الثامن عشر»[5]. وهنا أيضاً يقترن معنى «الاستقلال الفلسفي» بالدين، وإن بشكل آخر؛ إذ يعتقد كوزان أنّ «المهمّة العامة للقرن الثامن عشر هي: التخلّص نهائيّاً من القرون الوسطى»[6]، تحت شعار «الحرية ضدّ القرون الوسطى»[7]، في معنى

---

(1) die philosophische Unabhängigkeit.

(2) Johann Gottlieb Buhle, Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften, Bd 3. Front Cover. Johann Gottlieb Buhle. J. G. Rosenbusch, 1801.

(3) Ibid, «philosophische Unabhängigkeit», S. 513.

(4) l'indépendance philosophique.

(5) V. Cousin, Cours de l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie au dix-huitième siècle (Cours de 1829).

(6) en finir avec le moyen âge.

(7) la liberté contre le moyen âge.

«الانتصار النهائي للحرية على مبدأ السلطة (autorité)، الذي كان يمثّل فلسفة القرون الوسطى. إنّ الاستقلال الأعلى للعقل الإنساني هو إذاً الطابع العام للفلسفة في القرن الثامن عشر، وتلك هي وحدة هذه الفلسفة». ومن هنا يخلص فكتور كوزان إلى إعلان: «الدفاع عن الاستقلال الفلسفي، وعلى الخصوص الدفاع عن **نقد** العقل المحض».

وعلى الأرجح ينبغي انتظار كارل ياسبرس حتى يتبنّى فيلسوف (وليس مؤرّخ فلسفة) هذا الإعلان الأخلاقي العام للحرية الحديثة، وهذه المرة أيضاً في علاقة التوتّر مع اللاهوت. قال سنة (1931م): «إنّ التعارض بين الاستقلال والسلطة قد بلغ درجة واضحة من التوتّر في فكرٍ كلٍّ من الفلسفة واللاهوت»[1]. أمّا المعنى العالي فهو هذا: «إنّ الاستقلال الفلسفي لا يمكن أن يتحقّق إلا عبر تراث سلطوي (autoritative -Überlieferung) إزاء محتواه وفي توتّر معه»[2]. وبذلك يتوضّح هذا المفهوم: لا معنى لأيّ «استقلال فلسفي» إلا بالنسبة إلى «تراث سلطويّ» قائم هو الذي حدّد «محتوى» الاستقلال وفرض نمط «التوتّر» معه.

1- هل ثمّة فرق بين الاستقلال وعدم التبعيّة في مسائل الضمير؟

يبدو أنّ الفلسفة الحديثة منذ كانط لم تستطع أن تمنح العقول المعاصرة غير الوجبة الأخلاقية للمسيحية: «استقلال الإرادة» كما صاغه كانط في صلة دفينة وغير مفكَّر فيها مع تقليد «الاعترافات» الكنسية. لا يمكن أن يعوّل على استقلال الإرادة كي يتحرّر إلا وعي مسيحي. وكلّ أدبيات الاستقلال الأنوارية المعاصرة هي وريثة سيّئة للتصوّر المسيحي (البولسي-الأوغسطيني) للإرادة الحرة أو لحرية الإرادة.

(1) Karl Jaspers, Philosophie. Erster Band. Philosophische Weltorientierung, Heidelberg, 1956, S. 312.

(2) Ibid, S. 308.

لكنّ الفلسفة اليوم قد وقفت أخيراً على هذا الأمر الأخلاقي ما بعد الحديث: ليس المطلوب أن ننتج كانطيين جداً. فهذه حاجة أوربية تتكرّر بشكل مزعج. ويقوم ذلك على الوهم الفلسفي المريب بأنّ «العقل يستطيع هنا على الأقل أن يكفي لتعيين الإرادة»[1]، وأنّه «علينا أن ننظر في العقل من حيث علاقته بهذه الإرادة وعلّيتها لا من حيث علاقته بالأشياء»[2]. إرادة متعيّنة بالعقل وحده يقدّمها كانط على أنّها إرادة «مستقلة (unabhängig) بكلّيتها عن القانون الطبيعي للظواهر»، ثمّ يخلص إلى أنّ «استقلالاً كهذا يسمّى **حرّية** بأدقّ معنى؛ أي بالمعنى الترنسندنتالي»[3]؛ أي ليس له من مرجع سوى البنية «الذاتية» لعقولنا.

يقول كانط: «إنّ المبدأ الوحيد للأخلاقية يقوم في الاستقلال (Unabhängigkeit) عن كلّ مادة (أي عن موضوع مرغوب فيه)، وفي الوقت نفسه، مع ذلك، في تعيين التحكّم في مجرّد صورة تشريع قانون كلّي يجب أن تكون المسلّمة قادرة عليه. ولكن، مع ذلك، إنّ ذلك **الاستقلال** هو الحرية بالمعنى **السلبي**، في حين أنّ هذا **التشريع الخاص** بالعقل المحض، ومن حيث هو كذلك عمليّ، هو الحرية بالمعنى الإيجابي، فالقانون الأخلاقي إذاً لا يعبّر عن شيء آخر سوى **الاستقلال الذاتي** (Autonomie) للعقل المحض العملي؛ أي الحرية...»[4].

كلّ معضلة «الاستقلال الفلسفي» (مفهوماً لدى كانط باعتباره في جوهره استقلالاً «أخلاقياً» لا موضوع له سوى «قوانين الحرية») إنّما تتمثّل في قطع المسافة من «الاستقلال» (عن الطبيعة) إلى «الاستقلال الذاتي» (للإنسان)،

(1) كنت، إيمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008م، ص59.
(2) المصدر نفسه، ص61.
(3) المصدر نفسه، ص80.
(4) المصدر نفسه، ص87.

نعني: من «فهم سالب» إلى «فهم موجب» للحرية. ويصوغ كانط هذه الصعوبة العليا على هذا النحو:

«كيف يمكن لقانونٍ أن يكون من ذاته ومباشرة سبباً معيّناً للإرادة (علماً بأنّ هذا هو ما هو جوهري في كلّ الأخلاقي)، هو معضلة مستعصية على الحلّ بالنسبة إلى العقل البشري، وهي متماهية مع تلك [المعضلة] حول كيف أنّ الإرادة الحرة ممكنة»[1].

إنّ وجه الطرافة هنا هو أنّ كانط يقدّم الاستقلال الفلسفي (أي: تعين الإرادة بوساطة قانون عقليّ شرّعه العقل البشري لنفسه بكلّ حرية) بوصفه «مشكلة غير قابلة للحل» (unauflsliches Problem)، وليس فسحة ثقافية أو فضولاً يمكن إشباعه. ومع ذلك، إنّ هذا هو الوعد الوحيد لفلسفته.

2- إلى أيّ مدى يمكن الدفاع عن حرية الضمير باسم الاستقلال الذاتي؟

هل الاستقلال الفلسفي هو مفهوم الحرية المبحوث عنه؟

«يبدو سؤالنا: ما هي الحرية؟ محاولة يائسة»[2]. هكذا افتتحت حنّة أرندت مقالة لها عن «ما هي الحرية؟». إلى أيّ مدى يحقّ لنا أن نطمح إلى إجابة غير يائسة عن «الاستقلال» الفكري ولاسيما الاستقلال «الفلسفي»؟

ما يهمّنا جدّاً في إجابة أرندت عن سؤال «ما هي الحرية؟» ليس ملاحظتها الرشيقة أنّ «مفهوم الحرية القديم لم يقم بدور في الفلسفة الإغريقية»[3]، أو أنّ «مفكّراً مسيحيّاً [أوغسطين] هو أوّل من صاغ المضامين الفلسفية للمفهوم السياسي القديم عن الحرية»[4]؛ بل «إنّ أسلوب الحياة

---

(1) المصدر نفسه، ص144.

(2) أرندت، حنّة، بين الماضي والمستقبل: ستة بحوث في الفكر السياسي، نقله إلى العربية عبد الرحمن بشناق، جداول، بيروت، 2014م، 201.

(3) المرجع نفسه، ص230.

(4) المرجع نفسه، ص231.

الذي اختاره الفيلسوف فُهِم على أنّه مناهض للطريقة السياسية في الحياة»[1]. فما معنى ذلك؟

ما يحرّك أرندت هو حدسٌ مزعج مفاده أنّ «ظاهرة الحرية لا تظهر مطلقاً في عالم الفكر»، وتقول: «إنّني في الحوار الذي يدور بيني وبين نفسي، وتُثار فيه المسائل الفلسفية والميتافيزيقية، لا أمارس الحرية ولا ضدّها»[2].

وجه الصعوبة هنا هو: طالما أنّنا أحرار، ولسنا عبيداً لأحد، نحن نمارس سياسة الحياة، ولا نحتاج إلى تطوير مفهوم نظري عن الحرية. هذا ما وقع لليونان والرومان. أمّا حين يشعر المرء بأنّ حريته السياسية مهدّدة فهو ينكمش على عالمه الباطني، ويدخل في علاقة عميقة وحادة مع نفسه، وعندئذٍ هو يعثر على مساحة للحرية المطلقة لا تهدّدها أيّة سلطة خارجية. هذا ما اكتشفه المفكّرون المسيحيون من بولس إلى أوغسطين. قالت أرندت: «حين ظهرت الحرية للمرة الأولى في تقاليدنا الفلسفية كانت خبرة **الهداية الدينية** (عند بولس أوّلاً ثمّ أوغسطين) هي التي سبّبت ظهورها»[3]. كيف نفهم هذه الإشارات؟

ما هو مقلق في طرح أرندت هو أنّها من جهة ترجع الحرية إلى الحياة السياسية عند القدماء باعتبارها هي الحالة السوية من معنى الحرية: باعتبارها «القدرة على المبادأة»[4]؛ أي التطلع إلى «المعجزة»، نعني إلى «شيء بعيد الاحتمال إلى ما لا نهاية»، لكنّ المماهاة بين «العمل والبدء» تجعله ممكناً[5]. إلّا أنّها، من جهة أخرى، ما فتئت تؤكّد وتكرّر أنّ المفهوم الفلسفي للحرية هو اختراع مسيحي، وأنّه غريب عن الفلسفة اليونانية. ومن

(1) المرجع نفسه، ص219.
(2) المرجع نفسه، ص203.
(3) المرجع نفسه، ص204. التشديد من عندنا.
(4) المرجع نفسه، 231.
(5) المرجع نفسه، ص234.

ثمّ إنّ نوعاً آخر من الخبرة، نوعاً «غير سياسي» أو «غير مدني» أو «غير عملي» هو وحده ما كان حاسماً من أجل اختراع هذا المفهوم. ومن ثمّ إنّ تاريخ مفهوم الحرية في الفلسفة الغربية هو تاريخ غير مناسب أو غير صالح للاستعمال في الاستشكال المفيد عن ماهية الحرية.

قالت أرندت: «لم يتمكّن مفهوم الحرية من الدخول في تاريخ الفلسفة إلا بعد أن اكتشف المسيحيون الأوائل، وخصوصاً بولس، **نوعاً من الحرية لا صلة له بالسياسة**»[1].

لا تترك لنا أرندت أيّ طريق آخر غير الاستنتاج الآتي: إنّ مفهوم الحرية لم يدخل تاريخ الفلسفة إلا بفضل المسيحية، وبعبارة أخرى: إنّ الفلسفة تدين بمفهومها عن الحرية إلى الدين التوحيدي؛ بل ثمّة جملة من نصّها يرشح منها أنّ أرندت تماهي بين «الحرية» وما سمّاه القرآن «تكريم آدم»؛ حيث تقول: «لا يمكن ممارسة الحرية كنوع من الوجود له «فضيلته» وبراعته الفنية الخاصة؛ بل كموهبة عليا لم ينلها إلا الإنسان من دون سائر المخلوقات الأرضية»[2].

هنا نفهم السياق الذي التقطت فيه أرندت فكرة المماهاة بين «العمل» و«البدء»؛ إنّه السياق التوحيدي لفكرة «الخلق»؛ أنّ الحرّ يخلق أفعاله بنفسه، ولهذا يُحاسب عليها ويُثاب.

أمّا مضمون الفكرة المسيحية عن الحرية فهو ليس شيئاً آخر سوى معنى «الإرادة»[3]، ثمّ أضاف المحدثون فكرة المماهاة بين الحرية و«السيادة»[4]. أمّا ما تقترحه أرندت فهو البحث عن «حرية ليست صفة من صفات الإرادة»[5].

(1) المرجع نفسه، 219. التشديد من عندنا.
(2) المرجع نفسه، ص233.
(3) المرجع نفسه، ص211 وما بعدها.
(4) المرجع نفسه، ص226.
(5) المرجع نفسه، ص228.

ما يهمّنا هنا أنّ الاستقلال الفلسفي لئن كان عليه أن يتأسّس على إجابة معيّنة عن سؤال «ما هي الحرية؟»، فإنّ عليه بالقدر نفسه أن يتخلّى عن أيّ طرح «إرادويّ» لحريته. وهذا يعني: أنّ الاستقلال بالنفس ليس ردّ فعل «دينيّ» على «سياسة» فقد فيها الأحرار قدرتهم على التحرّر من حاجيات الحياة اليومية والتفرّغ لصناعة «العالم». ولدى أرندت تقابلٌ طريف جدّاً بين مجرّد «الحياة» وبين القدرة أو الشجاعة على «العالم»، وذلك «لأنّ العالم لا الحياة هو المعرّض للخطر في ميدان السياسة»[1].

ما يفقده الناس في الفضاء العمومي هو قدرتهم على العالم، وليس على مجرّد الحياة. ولذلك إنّ الاستقلال الفلسفي للعقول هو القدرة على العالم؛ ذلك يعني أن نفلح في الإجابة عن سؤال كهذا: ولكن كيف نعيد الحرية إلى الفلسفة من دون الحاجة إلى «خبرة الهداية الدينية»؟ كيف نتحرّر من دون الحاجة إلى تجربة باطنية مع النفس؟ **كيف نتحرّر من الخارج؟**

3- الاستقلال والهوية: أجيال ما بعد الدين:

نحن ننتمي إلى جيلٍ تشكّلت «ذاته» في أفق حدث مؤسّس هو إعلان الاستقلال الوطني للدولة الحديثة، الدولة-الأمة، التي شكّلت هي نفسها ظاهرة مميّزة للتاريخ المعاصر منذ قرنين. ونحن الآن نفكّر في أفق أزمة الدولة-الأمة الحديثة، وانخراط جلّ الثقافات الحيّة في إرساء «فكر ديكولونيالي»[2] يبلغ حدّ إعلان «العصيان الإبستمولوجي» على صلاحية أو مشروعيّة سردية الحداثة عامة، نعني: على عصر التنوير المزعوم برمّته. وهي تحقيقات «غير كولونيالية» فذّة تدور حول أبحاث ولتر ميغنولو.

ومن المفيد أن نشير إلى أنّ ظاهرة «الاستقلال» عامة هي ظاهرة أخلاقية حديثة، نعني: هي خاصة بجيل التنوير منذ القرن الثامن عشر أساساً. وربّما

(1) المرجع نفسه، ص217.

(2) decolonial Thinking.

وجه الخطأ في اهتمامنا بهذه المسألة هو أنّنا نصل إليها بأَخرة، مثلنا مثل دولنا الحديثة، حيث إنّ «إعلانات الاستقلال» لدينا متأخّرة عن وقتها «الحديث» بشكل مزعج، كأنّها حريات «ما-بعد-تاريخية»، وربّما لهذا السبب الغريب هي لم تكن حقيقية إلا شكلاً فقط.

ولذلك علينا أن نسأل: هل ثمّة رابط ضروري بين استقلال الدول واستقلال العقول؟ بين السيادة والمواطنة مثلاً؟ ثمّة فرق مزعج بين أن ننتمي وأن نفكّر. وهو فرقٌ انقلب إلى تحدٍّ غير مسبوق لعقولنا حين وقفنا أيضاً، وربما متأخّرين، على أنّ معركة «المثقّفين» (بديلاً حديثاً لـ«علماء الملة» التقليدية) قد انتهت بشكل مفاجئ. لا يكفي أن نفكّر بشكل «حديث» حتى نؤدّي الأمانة الأخلاقية العميقة التي تدين بها عقولنا تجاه الإنسانية. وبعبارة قلقة: لا يكفي أن تكون «مثقّفاً» حتى «تفكّر». نحن ربما أوّل جيل يكتشف أنّ التفكير (أي استعمال العقل بشكل كوني) هو مشكل يخرج عن دائرة «المثقف» مهما أُوتي من حنكة منهجية، أو هواجس نقدية. وهو اعتراض يبدو أنّه يسوغ بالنسبة إلى «علماء الملة» بالقدر نفسه. وعبثاً يحاول بعضنا، عن حسن نيّة «فلسفيّة» لا ريبة فيها، أن يستعيض عن دور «المثقّف» بنوع جديد من «المتكلّمين»: المدافعين الجدد عن «العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية» كما قال ابن خلدون ذات مرّة[1].

سوف نبسط في هذا البحث ملامح المفارقة الآتية: ثمّة **حريات غير حرّة. ويمكن للمرء أن يستقلّ دون أن يكون حراً. والعبيد والأحرار لا يستقلّون بالطريقة نفسها.**

ومن دون أن نحتاج إلى تنصيب أيّ عدوّ افتراضي من أجل التفكير ضدّه، حتى نشعر بأنّنا حقّقنا شيئاً يُذكر؛ علينا أن نرتاب من أيّ حرّية غير حرّة، نعني حرية لا يمكن لأيّ جهة أن تستعملها بوصفها أداة لشيء آخر.

(1) ابن خلدون، المقدمة، الباب 6، الفصل 10، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1960م، ص821.

من أجل ذلك علينا أن نحذر من الذين يعوّلون على أجوبة أخلاقية على أسئلة التفكير. إنّ تملّق الأمة هو فنّ العديد من قرّاء التراث؛ مثله مثل تملّق الحداثة أو تملّق الليبرالية... إلخ. تملّق الهويّة لم يعد يليق بالأرواح الحرة. كلّ تفكير في الاختلاف «الهووي» من الصعب ألّا ينقلب إلى مجرّد ألقٍ أسلوبي أو تنويعات جمالية على مشكل يقع خارج أفق الفن. وعلينا أن نحترس من الخلط بين الاختلاف (الجمالي) والخلاف (الفقهي). هما ينتميان إلى ثقافتين متباينتين تبايناً شديداً. قال كانط: «من العبث أن نتوقع من العقل إيضاحات، وأن نرشده مع ذلك سلفاً إلى الجهة التي يجب عليه بالضرورة أن ينحاز إليها»[1]. وآن الأوان لأنْ نحترس من نيّة الاستيلاء على «آلة» الفلسفة من قِبل مندسّين ميتافيزيقيين لا يحرّكهم سوى طمع لاهوتي مبطّن في تعطيلها من الداخل؛ فهم لا يعطّلون سوى عقولهم. كان بعض أسلافنا العظام من حجم الجاحظ، والتوحيدي، والمعرّي، والغزالي، وابن عربي، وابن خلدون... قادرين تماماً على تعلّم الفلسفة ورفع دعوى التفلسف لكنّهم لم يفعلوا. كانوا على بيّنة من خطورة ذلك: كان الكوني بالنسبة إليهم بمثابة خروج عن أفق الملة. وعلى الرّغم من أنّهم لم يكونوا محقّين في ذلك، كان موقفهم ينمّ عن أصالة أخلاقية رائعة. كان الانتماء عندهم أهمّ من الحقيقة. كان الانتماء هو الحقيقة.

4- الحرية الحرّة:

لا نستقلّ عمّا لا نعرف. إنّ بعض الحريات والاستقلالات منحة أو عطيّة مريبة. وثمّة طرق «غير فلسفية»، طرق مزيّفة عديدة للاستقلال: تلك التي تدافع عن شكل من الحرية دون آخر. ولا يحقّ لأحد تحويل حريته إلى جهاز

(1) Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. 2- Herausgegeben von Wilhelm Weischedel (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1956) p. 636: "Denn es ist sehr was Ungereimtes, von der Vernunft Aufklärung zu erwarten, und ihr doch vorher vorzuschreiben, auf welche Seite sie notwendig ausfallen müsse".

دوغمائي للآخرين. إنّ الحرية أساساً «تجربة معنى» لا أحد يدري سلفاً عمّا سوف تتمخّض؛ ذلك أنّ الاستقلال الفلسفي لا يتعلّق بالإرادة؛ إنّه مشكل غير شخصي. وإنّ الاستقلال الأخلاقي هو أخطر أنواع الاستقلال وأصعبها: استقلال «شكل الحياة» أو «نموذج العيش»، الذي نستمدّ منه تقنيات الانتماء إلى أنفسنا. بيد أنّه لا أحد يفهم نفسه خارج عالم الحياة الذي ينتمي إليه. ولذلك لا يمكن ولا يحقّ لأحد أن يفرض عالم حياة جديداً على جيل آخر.

لا تشرّع الفلسفة لأيّ حرية بعينها؛ بل هي فقط تصاحب قدرة العقل البشري لدى أيٍّ كان على تحرير نفسه من أيّ سلطة لا تؤمن به. لكنّ العقل ليس حجّة ضدّ أحد.

ما هو مقدّس فينا هو حقّنا في أن نفكّر بأنفسنا، وليس هذا النمط من التفكير أو ذاك. وإنّ كلّ من يحيا أو يموت يحيا أو يموت معه تصوّرٌ معيّن ما للعالم. كلّ البضاعات الروحيّة للأمم تتساوى أمام الفلسفة؛ ولا معنى للانتصار لواحدة دون أخرى إلا عرضاً؛ أي بموجب ألفة مع شكل ما من عالم الحياة، هي ليست حجّة أخلاقيّة ضدّ أحد.

إنّ الأعداء ليسوا سبباً مناسباً للتفكير الحرّ.

كلّ تحرّر أو استقلال هو، في فترة أساسية، من تاريخ فهمه لذاته أو لمهمّته، موقف ارتكاسيّ، نعني أنه ينطوي على قدرٍ مهما كان ضئيلاً من الضغينة؛ أي من ثقافة الثأر ضدّ خصم ما. ولذلك إنّ أمّ المعارك في صلب أيّ تحرّر أو استقلال هو أن يتحرّر أوّلاً من ماضيه الارتكاسي؛ أي من رواسب الضغينة التي تحرّكه. الشفاء من الضغينة عامة هو شرط إمكان أيّ حرية حرة. شطر كبير من ثقافتنا المعاصرة هو من أصل اضطغانيّ[1]؛ ما نحن

(1) يقول نيتشه: «لقد بدأ تمرّد العبيد في الأخلاق بهذا الأمر، ألا وهو أنّ الاضطغان (das Ressentiment) نفسه قد صار خلّاقاً وولّد قيماً: الاضطغان الذي يحرّك ذلك النوع من الكائنات التي حُرمت من ردّ الفعل الحقيقيّ، ردّ الفعل الذي يكون فعلاً، =

سوى جملة اعتراضات أخلاقية على الحداثة، أو على الغرب، أو على الإسلام، أو على اليهود، أو على الدولة الدكتاتورية... إلخ. ما ينقص فعلاً هو القبول الميتافيزيقي بشكل أنفسنا دون أيّ تفاوض آخر. وذلك يعني: التحرّر بوسائلنا «الخاصة»، نعني بوسائل «إثباتيّة» محضة.

إنّ الحرية إثباتيّة أو لا تكون.

كانت الإنسانية تظنّ أنّ الاستقلال بالنفس، الذي هو في المقام الأوّل حرية الضمير، ضدّ أيّ استبداد ديني؛ ثمّ أخذت تفهم أنّ حرية التديّن لا تنجح بالضرورة في الاستقلال الأخلاقي الكوني عن أيّ ديانة جاهزة لأنفسنا؛ ثمّ اكتشفت مذعورة أنّ الحرية الأخلاقية لا تزال تنطوي على ثأر ما وعلى ضغينة ما ضدّ نوع معيّن من الحياة، وأنّ علينا أن نخلق قيمنا بأنفسنا. والآن صار علينا أن نعترف بأنّ خلق القيم هو موقف جماليّ حدوده الأخلاقية أخطر من براءته.

إنّ التكنولوجيا دخلت حياتنا بشكل جماليّ؛ لكنّ الحداثة دخلت عقولنا بشكل أخلاقي. علينا أن نقيس المسافة الفجّة بين تكذيب قصّتنا العميقة عن العالم تكذيباً جماليّاً وبين ترك الحرية لنا كي نسكن العالم الجديد بأثاث أخلاقي فقد الكثير من نجاعته الكونية. إنّ الغرب يهزمنا بشكل مضاعف: الإرهاب (أو الاستعمال العدمي للتكنولوجيا) والاستبداد (الفشل في التشريع الأخلاقي لحريتنا، نعني: للدولة المدنية).

طالما أنّ عقولنا عبء علينا، نحن لن نتحرّر.

= والتي لا تجد من عزاء إلا في ثأر خياليّ. وفي حين أنّ كلّ أخلاق نبيلة إنّما تنبثق من قول-نعم لنفسها بشكل منتصِر، تبدأ أخلاق العبيد بقول لا لـ «خارج ما»، لـ «آخر ما»، لـضرب من «عدم-النفس»؛ وهذه الـ «لا» هي فعلها الخلّاق». راجع: في جنيالوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، دار سيناترا، تونس، 2010م، ص58-59.

لا يمكن الاستقلال بالنفس إذا كان سؤالنا عن نمط «أنفسنا» لم يُطرح بعد بالشكل المناسب. وإنّ أكثر استعمالاتنا للمفاهيم الحديثة من قبيل «الأنا» و«الذات» و«الوعي» و«الذاتية» و«البيذاتية»... إلخ لا تزال مدرسيّة؛ أي أداتية، ولم تتحوّل إلى أشكال داخلية لأنفسنا. وإذا كان مفهوم «الاستقلال»، منذ كانط، استقلالاً ذاتياً أو لا يكون، فإنّ سؤالنا عن معنى الاستقلال الفلسفي هو سؤال مدخول أو، على الأقلّ، هو عرضة لاعتراضات عميقة. إنّ السؤال عن الاستقلال الفلسفي يعني أنه هو نفسه، في شطر منه كبير، يعكس حيرة أو كيفيّة الدخول في أفق الذاتية. وعلينا أن نتساءل: هل هذا ضروري؟

لا يمكن أن نشارك الغرب في أسئلته عن الاستقلال أو عن الحرية... إلخ، دون أن نفترض مشاركته في برادايم الإنسان أو الذات أو الكوجيتو... إلخ. أمّا الطامّة الكبرى فهي الطمع الأخلاقي في التحرّر من الحداثة بوساطة برادايم الذات الذي قامت عليه. منذ روسو (الذي لم يستعمل مصطلح «الاستقلال بالنفس»، لكنّه عرّف الحرية بأنّها «طاعة القانون الذي سنناه بأنفسنا»)، ولكن خاصة منذ كانط (الذي استعمل المصطلح وبنى عليه فلسفته)، ترجع دلالة المفهوم رأساً إلى معنى «النفس» أو «الذات». ولذلك علينا أن نسأل: ماذا يمكن أن يعني «الاستقلال الذاتي» في ثقافة لم تعرف مفهوم «الذات»؟ «من» سوف يستقلّ؟ أم هل علينا أن نميّز بين السؤال «من؟» وبين السؤال عن الذات؛ ذلك ما صار ممكناً منذ نيتشه وهايدغر. لكنّ المعضلة هي أنّه لا نيتشه ولا هايدغر يعنيهما مفهوم «الاستقلال الذاتي»؛ إنّه عندهما راسب أخلاقي من فلسفة الذات الحديثة ينبغي التخلّص منه وتدميره. إنّ «الاستقلال» لا يخلو من رغبة دفينة في «التنسّك» أو هو لم يشفَ تماماً من رواسب المثل النسكيّة.

يقول نيتشه في الفقرة (7) من المقالة الثالثة من **(جنيالوجيا الأخلاق)**:

«إنّ المثل الأعلى التنسّكي إنّما يخبر عن جسور عدّة إلى **الاستقلال** (Unabhängigkeit)، حيث إنّ أيّ فيلسوف لا يمكنه، من دون أن يطرب

قلبه أو تصفّق يداه، أن يستمع إلى قصّة أولي العزم هؤلاء جميعاً، الذين قالوا يوماً ما "لا" لكلّ ضرب من الاستعباد (Unfreiheit)، وذهبوا في أيّ **صحراء**: متى قبلنا أصلاً بأنّهم كانوا مجرّد حمير قويّة وبعين الضدّ تماماً من روح حرّة. أيّ معنى، إذاً، لمثل أعلى تنسّكي لدى فيلسوف؟ إنّما جوابي هو -والمرء لابدّ من أنّه قد حزره منذ مدة- إنّ شأن الفيلسوف أن يبتسم لمرآه كما للحدّ الأقصى من شروط الروحانية العليا والأشدّ بلاءً؛ وهو بذلك **لا** ينفي "الكيان"؛ بل هو بذلك، على الأرجح، يثبت كيانه (sein Dasein)، وكيانه **فحسب**، وذلك ربّما إلى حدٍّ حيث إنّه يقف ليس ببعيد عن هذه الأمنية المجرمة: "ليفن العالم، لتكن الفلسفة، ليكن الفيلسوف، **لأكن أنا!**"»[1].

كيف أكون أنا في مسائل الضمير؟ لن يساعدنا أحدٌ هنا مثل الشعراء، الخصوم القدماء للأنبياء، وإخوتهم من رضاعة الأبدية.

قال ريمبو في رسالة بتاريخ (2 تشرين الأول/ نوفمبر 1870م): «ماذا تريدون، أنا أصرّ إصراراً مرعباً على محبّة الحرية الحرة»[2]. لكنّ الحرية الحرّة لم تبلغ نصاعتها الخاصة وتألّقها المزعج مثلما بلغت في حديث **نبيّ** جبران عن الحرية قائلاً:

«لقد رأيتكم تخرّون سجّداً، وتُجلّون حريّتكم عند أبواب المدينة،

وفي ركن المصطلى من بيوتكم،...

والحق أنّ ما تسمّونه الحريّة لهو أشدّ ما ترسفون فيه من الأغلال،...

وهل هذا الغلّ الشديد إلا بضعة من نفسك، تريد أن ترفعه عن كاهلك حتى تصبح حرّاً؟...

(1) نيتشه، في جنيالوجيا الأخلاق. مصدر سابق، ص148-149.

(2) A. Rimbaud, Correspondance. Présentation et notes de J. -J. Lefrère (Paris: Fayard, 2007), p. 50.

وهكذا تكون حريتكم، ما إن تخلص من أغلالها حتى تغدو هي نفسها قيداً لحرية أعظم»[1].

ولكن إلى أيّ حدّ يسوغ لنا أن ننتمي إلى حريّة حرّة؟ ربما يستطيع الفيلسوف أن يذهب إلى المستقبل دون مصادر ذاته، لكنّه لا ينصح أحداً بأن يفعل ذلك. مصادر أنفسنا هي الانتماء بما هو كذلك دون أيّ إضافة أخرى. والانتماء هو طقوس العبور دون الحاجة إلى أي إثبات آخر. ومجرّد الإجابة الصامتة عن السؤال «من؟» كافية للانتماء. الانتماء مثل الحب: حيث لا حبّ لا مستقبل لأحد. والسرد هو الذي سيجمعنا في المستقبل. ويل لمن سيموت وحيداً بلا قصة. وعلينا عندئذٍ أن نقضي جيلاً أو جيلين آخرين كي نستفصح بشكل مناسب عن معنى أن يكون الله نفسه محبّة دون الحاجة إلى أيّ تدقيق آخر في أفقنا.



(1) جبران، جبران خليل، النبي، ترجمة موازية للنصين الإنجليزي والعربي، د. ثروت عكاشة، دار الشروق، 1999م، ص49-52.

§ 2

في دلالة «فلسفة الدين»

«... علومهم كهوف أنفسهم» .

النفّري، كتاب المخاطبات

«والحقّ بالجملة ما تيقّن به الإنسان إمّا بنفسه بعلم أوّل وإمّا ببرهان. وكلّ ملّة لم يكن الضرب الأوّل من الآراء التي فيها يشتمل على ما يتيقّن به الإنسان لا من ذاته ولا ببرهان...فتلك ملة ضلالة».

الفارابي، كتاب الملّة

«فلا يعتقد معتقدٌ إلا بما جعل في نفسه؛ فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها».

ابن عربي، فصوص الحكم

«الإنسان طعام الآلهة. وكلّ ما هو بشري لا قيمة له إذا ظلّ بشريّاً».

جبران، آلهة الأرض

تقديم:

إذا ما أخذنا **مصطلح** «فلسفة الدين»(1) مأخذاً دقيقاً صار لازماً علينا ألا

---

(1) Cf.-Hans Gerhard Kippenberg, "Religion/ Religionsphilosophie", in: =

نبحث في دلالة هذا **المفهوم** إلا **بعد** تكوّنه صراحة، وليس قبل ذلك. إنّ تاريخ المفهوم جزء لا يتجزّأ من دلالته العميقة. وذلك يقتضي أن نقف، من حيث تاريخ الفلسفة عامةً، عند عتبة العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر باعتباره تحديداً الوقت المناسب الذي ارتضاه الفلاسفة للكلام «في مفهوم الدين» من حيث إنّ ذلك ليس موضوعة وافدة على ثقافة الملة من أمم وثنية، أو تحدّياً خارجياً يكون على فلسفة الحداثة أن ترفعه بوسائلها الخاصة. لم يعد الأمر يتعلّق بتبرئة ذمّة الفلسفة من تهمة الإلحاد عن طريق تأصيل دعواها في تربة الكتاب المقدّس نفسه، ولا بإثبات قدرتها على البرهنة على وجود الله بوساطة طبيعة العقل البشري دون سواها. مع «فلسفة الدين»، التي فكّر في دلالتها «فلاسفة» من قبيل كانط وفيشته وشلايرماخر وهيغل وشيلنغ وشوبنهاور، بدأ عصر جديد من الأسئلة ومن الإجابات «حول» جوهر الدين باعتباره مشكلاً برأسه. ربّ عصر لم يقف عند تقليد فلسفي واحد، ولا عند طرح واحد لمسائل الدين[1]؛ بل هو خطّ من التسآل الحديث أخذ ينعطف على أنحاء شتّى تورث الدوار، ولاسيّما منذ نيتشه.

ومع ذلك، لا بُدَّ للمتأمّل من أن يلحظ أنّ العمر الإبستمولوجي لاختصاص «فلسفة الدين» (وهو اختصاص لئن مرّ على نشأته مئتا عام ونيّف فهو لا يزال، في تقدير العارفين بها، تقليداً في البحث فتيّاً) قد مرّ بعدّة أطوار، بعضها متوالٍ وبعضها متوازٍ، إلا أنّ التوالي أو التوازي لم يطمس في أحدهما أو في كليهما طبيعة الإشكال الهادي، ولا البنى المخصوصة التي تهيكلت المسائل من خلالها، ولا الرهانات الفلسفية التي حرّكت كلّ

= Enzyklopädie Philosophie. In drei Bänden, herausgegeben von Hans Jörg Sandskühler (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010) Band 3, S. 2297-2306.

- كيبنبورغ، هانز غرهارد، «مدخل إلى فلسفة الدين»، ترجمة فتحي المسكيني، ضمن: ألباب، العدد الثالث، 2014م، ص81-103.

(1) Cf. Winfried Löffler, Einführung in die Religionsphilosophie. 2. Auflage (Darmstadt: WBG- Wissenschafliche Buchgesellschaft, 2013), S. 9-18, 24-27.

طور منها. ومع أنّ عدد الأطوار والمشاكل التي تمّ الخوض فيها هائل، وأكثره لا يزال مبهماً ومتشعّباً ومعتاصاً على التصنيف، لأنّنا أمام «ظاهرة مركّبة» لا يوجد عنها تعريف كلّي متفق عليه[1]، يمكن أن نردّ جملة تحوّلات فلسفة الدين، منذ أن طرح كانط سؤاله الرشيق «ماذا يحقّ لي أن أرجو؟»، سنة (1781/ 1787م)، وحاول الإجابة عنه سنة (1790م) في مؤلّفه الشهير (**نقد ملكة الحكم**)، السؤال الذي أسّس وارتسم جلّ ملامح ميدان السؤال الفلسفي عن معنى الدين في أفق المعاصرين، وإلى حدّ طرح هابرماس فكرة «المجتمع ما بعد العلماني» في بعض محاضراته منذ (2001م)[2]، ثمّ لاحقاً في كتابه الكبير الأخير المنشور سنة (2005م) (**بين الطبيعانيّة والدين**)[3]، أو تأويل تشارلز تايلور للدلالة السردية في عبارة «عودة الدين» ضمن كتابه المثير (**عصرٌ علمانيّ**)، الذي ظهر سنة (2007م)، ومروراً بمباحث فلسفية عديدة متباينة ولكن متواشجة، أمضاها فلاسفة من قبيل فويرباخ وماركس ونيتشه وفتغنشتاين وهايدغر وغادامر وريكور ودريدا... إلخ، حول مسائل الدين؛ يمكننا أن نردّ كلّ ذلك إلى ثلاثة مقامات أساسية هي على التوالي: **الماهية، المعنى، السياسات**. ونعني: 1. البحث التأمّلي في **ماهية** الدين منذ كانط إلى فيشته وهيغل وشيلنغ؛ و2. تأويل **معنى** الإيمان ما-بعد-اللاهوتي منذ نيتشه،

---

(1) Cf. Winfried Löffler, Einführung in die Religionsphilosophie, S. 10-11.

(2) Cf. J. Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: ders., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays (Frankfurt 2003) 249-262. "Dieses Bild passt nicht zu einer postsäkularen Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt".

- هابرماس، يورغن، «الإيمان والمعرفة»، ضمن: مستقبل الطبيعة الإنسانية، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، 2006م، ص126: «لا تتلاءم هذه الصورة أبداً مع مجتمع ما بعد علماني يلتمس استمراريّة الجماعات الدينية في محيط يستمرّ بعلمنة نفسه».

(3) J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion, Philosophische Aufsätze (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005).

أو تحليل دلالة المنطوقات الدينية منذ فتغنشتاين؛ و3. تفكيك **سياسات** الخطاب الديني في العصر العلماني منذ تسعينيات القرن الماضي، وخاصّة منذ ندوة كابري عن الدين، التي أشرف عليها كلّ من دريدا وفاتّيمو، وكان موضوعها العام هو: كيف نفسّر عودة الدين بعد «موت الإله» المسيحي؟[1].

1- نشأة المفهوم أو البحث في ماهية الدين:

يتعلق الأمر في عمومه، منذ نهاية القرن الثامن عشر، بما سمّاه جان غرايش «البرادايمات الكبرى للعقل» في فلسفة الدين (ونعني منها هنا خاصة التأمّلي والنقدي)[2]. وهي تعمل بصحّة ميتافيزيقية جيّدة (دون أن تهمّنا التمييزات الشكلية التي وضعها غرايش فيما بينها) ضمن نصوص كانط وفيشته وشيلنغ وشلايرماخر وهيغل. إلا أنّها سوف تدخل في أزمة حادّة مع شوبنهاور وفويرباخ، ما أدّى إلى تغييرها لاحقاً ابتداءً من نيتشه. وهذا يعني عندنا، على خلاف خطة غرايش، أنّ نيتشه لا يدخل في برادايم الوعي، مثل حال فويرباخ[3]، ومن ثمّ لا يدخل في البرادايم النقدي[4]؛ بل هو فاتحة عصر فلسفي جديد في السؤال عن معنى الألوهية في ضوء برادايم اللغة[5].

(1) Cf. La religion. Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo, Avec la participation de Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias et Vincenzo Vitiello, Editions Seuil, Paris, 1995.

(2) Jean Greisch, Le Buisson ardent et les lumières de la raion. L'invention de la philosophie de la religion. Tome I (Paris: Les Editions du Cerf, 2002), pp. 60 sqq; 73 sqq; 307 sqq.

(3) Ibid, pp. 475 sqq.

(4) Ibid, pp. 519 sqq.

(5) عن وجاهة تنزيل نيتشه في نطاق برادايم اللغة، وخاصة من زاوية الخطابة، راجع خاصة من المدرسة الفلسفية نفسها التي ينهل منها غرايش:

Paul Ricœur, Soi-même comme un autre (Paris: Editions du Seuil, 1990), pp. 22-27.

ريكور، بول، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005م، ص84-92.

إنّ البحث، الذي قامت عليه «فلسفة الدين» في أوّل تجسيد تأمّلي-نقدي لها، إنّما قاده سؤال من هذا القبيل: «كيف صار الله فكرة؟»، وذلك يعني في لغة المحدثين منذ ديكارت (أي في لغة برادايم الوعي الذي طوّر البرادايمات الكبرى للعقل الحديث في فلسفة الدين): «كيف دخل الله في أفق الذات؟»؛ أي في أفق الذهن البشري بما هو كذلك، ولا ضرّ إن عبّرنا عنه باسم «النفس-الأنا» (كما فعل ديكارت ولوك وكانط...)، أو عبّرنا عنه باسم «العقل» (كما فعل هوبز وسبينوزا وكانط وهيغل...). وهي ترجمة فلسفية لسؤال كان قد طرحه هايدغر الثاني قائلاً: «كيف دخل الله إلى الفلسفة؟» عامة منذ أوّل عهد التفلسف بالميتافيزيقا في فجر اليونان. ومن المفيد أن نعرف أنّ أوّل درس ألقاه كانط في فلسفة الدين إنّما تمّ بين عامَي (1783 و1784م)، وذلك يعني بعد كتابَي (**نقد العقل المحض**) (1781م) و(**مقدّمات إلى كلّ ميتافيزيقا مقبلة قد يمكن أن تقدّم نفسها بوصفها علماً**) (1783م). إنّ مخطوط (**دروس في النظرية الفلسفية في الدين**)[1]، الذي رأى النور سنة (1817م)، بعد موت كانط (1804م)، ليس يضمّن «في نصّه بعض المقاطع المكرّرة حرفيّاً من **نقد العقل المحض** ومن **المقدّمات**»[2] فحسب؛ بل، على الخصوص، إنّ ما يطلق عليه كانط (وهو لبّ مساهمته في مباحث فلسفة الدين) اسم «اللاهوت الترنسندنتالي» (أو المتعالي)[3] هو أيقونة فلسفية غير ممكنة التصوّر من دون برادايم الوعي الحديث عموماً، ومن دون إشكاليّة نقد العقل المحض خصوصاً. في أفق هذه الإشكالية وحدها يمكننا أن نبني وأن

(1) Vorlesungen über die Philosophische Religionslehre.

(2) W. Fink et G. Nicolas, «Introduction» à: Kant, Leçons sur la théorie philosophique de la religion. Trd. Par William Fink, Librairie Générale Française, Paris, 1993, pp. 47-48.

(3) Theologia transcendentalis, Théologie transcendantale.

- انظر: كانت، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، مراجعة فتحي المسكيني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2013م، ص610، ولاسيما ص657، 698-699.

نعالج السؤال غير المسبوق: «كيف صار الله فكرة؟» في رحاب فلسفات الحداثة منذ ديكارت، وربّما إلى حدّ هوسرل. وهو أمرٌ استجمعه ليفيناس (في طموح إشكالي يتخطّى برادايم الوعي) في العنوان الرشيق لكتابه (**الله الذي يأتي إلى الفكرة**)[1]، المأخوذ من بعض تعرّجات التأمّل الثالث من **تأمّلات** ديكارت حول فكرة «اللامتناهي»، ولاسيّما متى قرأناه بشكل «حرفي»؛ أي بشكل ديكارتي: «في الله الذي يأتي إلى الفكرة»؛ أي «اللامتناهي»، الذي يدخل في أفق «الأنا» المتناهي، الذي يدّعي السيادة الميتافيزيقية على عالم الموضوعات، حيث يتساوى «اليقين» (الصلاحية الذاتية للأقوال) مع «الحقيقة» (الصلاحية الموضوعية للأقوال). وليس (في معنى ما-بعد-ديكارتي) «في الله الذي يخطر في البال»، أو الذي ينبجس من «وجه الآخر» بوصفه «الطرف الثالث» (le tiers)، الذي يلقي «دلالة» اللامتناهي في اتجاهي[2]؛ إذْ ينتمي هذا التأويل إلى طور آخر من أطوار القول الفلسفي في الدين، هو طور «المعنى»[3].

تقول أوّل جملة من مخطوط كانط (**دروس في نظرية الدين الفلسفية**): «إنّ العقل البشري إنّما يحتاج إلى فكرةٍ عن الكمال الأسمى يستخدمها مقياساً من أجل أن يتمكّن من تعيين ذاته»[4]. لا يأتي الفيلسوف إلى الكلام في الدين، إذاً، لأسباب أو لدواعٍ دينية. ومن يفعل ذلك يلقي بعتمة ثقيلة على التفكير؛ إذْ هو يخلط بين «حاجة العقل» وبين «الدعوة» الدينية.

يقول كانط: «ما هو **اللاهوت**؟ إنّه نسقُ معرفتنا عن الكائن الأسمى. بمَ تتميّز المعرفة المشتركة عن اللاهوت؟ إنّ المعرفة المشتركة هي شتاتٌ أو

(1) E. Lévinas, De Dieu qui vient à l'idée, Vrin, Paris, 1982.

(2) E. Lévinas, De Dieu qui vient à l'idée, Vrin, Paris, 1982.

(3) Ibid, pp. 132-133.

(4) I. Kant,Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, Bei Carl Friedrich Frank, Leibzig, 1817, S. 1. -Leçons sur la théorie philosophique de la religion, Trd. Fr. p. 51.

ركامٌ حيث يكون كلّ شيء مطروحاً إزاء شيء آخر، وذلك من دون النظر في وجه الاقتران أو الوحدة بينهما. ويوجد نسقٌ ما حيثما تسود فكرةُ الكلّ عامة. وإنّ نسق معرفة الله لا يعني شمول[1] كلّ المعارف الممكنة عن الله؛ بل مجموع ما يجده[2] العقل البشري عند الله أو ما يلقاه لديه...»[3].

يبدو شأن الفلسفة مع الله مشكلاً داخلياً؛ حيث إنّ «تقديم مفهوم الله» جزء من قدرة الفلسفة على تمثّل نفسها. إنّها قول كلّي في الكائن. والله يُقدّم هنا من طريق «فكرة الكائن الأسمى»[4]. إنّه تنزيل فلسفيّ محض لفكرة محضة، وإطلاق «اسم» الله عليها لا يغيّر من طبيعة الإشكال شيئاً؛ بل يبدو وكأنّ الفيلسوف إنّما يفعل ذلك أدباً، وليس سنّةً، حتى نستعمل معجماً إسلاميّاً قديماً. أدب القول في الله هو أدب فلسفي عريق. إلا أنّ ذلك لا يلحقه بالضرورة بأيّ نوع من التقاليد اللاهوتية بالمعنى الحصري. كلّ معرفة عن الله تريد أن تكون «فلسفيّة» ينبغي عليها أن تتكلّم عن «مفهوم الله»[5] باعتباره «فكرة كونية»[6]، وذلك يعني أنّها تتوافر، بحسب كانط، على أنواع ثلاثة من «التماميّة»[7]:

1- تماميّة في تعيين الموضوع بالنظر إلى كلّ صفاته، (مثلاً في مفهوم الله يتمّ العثور على كلّ الحقائق).

2- تماميّة في استنباط وجود الأشياء (على سبيل المثال مفهوم الكائن الأسمى، الذي لا يمكن أن يُستنبَط من أيّ كائن آخر؛ بل ما منه يكون كلّ شيء آخر مستنبَطاً).

---

(1) Ibid, “der Inbegriff”.

(2) Ibid,...“was bei Gott von der menschlichen Vernunft angetroffen wird”, S. 4.

(3) Ibid.

(4) Ibid, “die Idee des höchsten Wesens”, S. 3.

(5) Ibid, “Begriff von Gott”, S. 10.

(6) Ibid., “Idee ist eine allgemeine Regel in abstracto...”, S. 2.

(7) Vollständigkeit.

3- تماميّة الاتّحاد[1]، أو التعيين العام للاتّحاد، وترابط الكلّ[2].

أنّ الله فكرة كونية يعني ذلك أنّه مفهوم تامّ على ثلاثة وجوه: تامّ في معنى أنّه أصل لكلّ صفاته، وتامّ في معنى أنّه لا يُستمدّ من أيّ كائن آخر، وتامّ في معنى أنّه وحدة هي كلٌّ نفسها، لا نقص فيها بأيّ نحو من الأنحاء. (وهي أوضاع فلسفية كان الفارابي قد طرح صيغة رشيقة لها في كتاب **الآراء**، بحسب ما يقتضيه برادايم الوجود، الذي عمل في الفلسفة القديمة من أفلاطون إلى ابن رشد).

لا يهمّ مدى صحّة هذا التصوّر، أو مدى تعارضه مع إله المعتقدات؛ بل إنّ الفلسفة لا يحقّ لها أن تخوض في الله، في وجوده أو في ماهيّته أو في حاجة البشر إليه، إلا من داخل طبيعة المشاكل التي يطرحها العقل البشري على نفسه، وليس من أيّ جهة أو باسم أيّ مؤسسة **أخرى**. لا يهمّ الفلسفة أنّ ما تقوله عن الله صائب أو خاطئ بالنظر إلى الدلالة الدينية السائدة عن الله في هذه الشريعة أو تلك؛ بل إنّ قولها في الله هو قول مبرَّر من داخل طبيعة العقل البشري، ويتعلق بواحدة أو أكثر من ملكاته العميقة، وليس أمراً فُرض عليه من خارج **مصالحه الخاصة**. ولذلك علينا أن نأخذ «تمامية» مفهوم الله باعتبارها علامة على مشكل جوهري بالنسبة إلى الفلسفة، ألا وهو أنّ إمكانية القول في الألوهية مستنبط رأساً من الطابع «الكلي» للعقل البشري، وليس من أيّ شيء آخر: إنّ الله موجود بالنسبة إلى العقل البشري، فقط من أجل أنّه تجسيد رائع لفكرة الكليّ الفلسفية، وليس لأيّ سبب آخر. وعلى خلاف الظنّ السائد بأنّ الفلسفة تحتوي على نزعة ما لإنكار وجود الله فإنّ الفلسفة مع كانط قد نجحت لأوّل مرة (باستثناء سبينوزا الذي ظلّ منبوذاً، ولن يؤخذ مأخذاً موجباً في الفلسفة إلا منذ هيغل تقريباً) في تأسيس إمكانية القول في

(1) Gemeinschaft.

(2) Ibid, S. 2.

الله باعتبارها إمكانية قبليّة؛ أي قائمة في صلب طبيعة العقل البشري، وليس شيئاً قابلاً للتفاوض النقدي من خارج. لكنّ ذلك ليس دليلاً على صحّة الأديان عامة، ولا هو دليل ضدّها؛ إنّه مشكل يقع خارج أفقها.

يقول كانط: «إنّ معرفة كلّ ما يحدث[1] عند الله هو ما نسمّيه **لاهوت الأصل**[2] وهذا لا يحدث إلا **عنده**. أمّا نسق المعرفة بما يوجد في العقل البشري عن الله، فيسمّى **لاهوت النسخة**[3]، وهذا يمكن أن يكون ناقصاً جدّاً. ومع ذلك هو يشكّل نسقاً، من أجل أنّ ما نراه بوساطة العقل إنّما يمكن أن يُفكَّر فيه ضمن وحدةٍ ما. وإنّ شمول **كلّ** المعارف **الممكنة** عن الله أمرٌ غير ممكن بالنسبة إلى بني البشر؛ ولو كان ذلك بوحي حقيقي[4]. إلا أنّ واحداً من أكثر الاعتبارات جدارة في نظرنا هو عندما يكونُ عقلنا ثابتاً بيّناً[5] في معرفة الله. وإنّ لاهوت العقل لا يمكن أن يبلغ التماميّة إلا متى لم يستطع أيّ عقل بشريّ أن يفوز بمعرفة به، أو برؤية له أوسع نطاقاً. ولذلك إنّه لذو فائدة أن يستطيع العقل الإشارة إلى حدوده بشكل كامل. كذا يسلك اللاهوت إزاء القدرة على كلّ المعارف الممكنة عن الله»[6].

لا تتعلّق فلسفة الدين بتحديد ماهية الله في حدّ ذاته؛ أي كما هو في ذاته؛ بل باستكشاف ما يستطيعه العقل البشري تجاه معرفته. إنّ موضوع فلسفة الدين ليس «اللاهوت الأصلي»، لاهوت النموذج الأصلي لماهية الله، فذلك أمر يخرج عن طاقة البشر عامة؛ بل موضوعه هو «لاهوت النسخة»؛ أي لاهوت التخيّل الذي لدينا نحن البشر عن الله. إنّ أقصى ما يمكن أن

---

(1) statt findet.

(2) theologia archetypa.

(3) theologica ectypa.

(4) Ibid, "...selbst durch eine wahre Offenbarung nicht".

(5) Ibid, "...wann unsere Vernunft in der Erkenntnis von Gott bestimmt ist", S. 5.

(6) Ibid, S. 4-5.

يعرفه البشر عن الله هو تخيّلهم له على نحو من الأنحاء في حدود طبيعتهم. كلّ دين عامةً هو تخيّل لماهية الله في حدود طاقة البشر على التصوّر. ولذلك ليس ما يحدث في ماهية الله موضوعاً لعقولنا. ومن ثَمّ كلّ معارف البشر عن الله هي منقوصة بما هي كذلك.

بيد أنّ شرف الفلسفة لا يكمن في الاستثمار الأخلاقي في التناهي البشري، أو في عجز البشر عن تخطّي حدود طبيعتهم. وكلّ من يستثمر في العجز البشري لا يتفلسف؛ بل هو ينصب مؤسسة رمزية مريضة يسمّيها كانط هنا أيضاً، كما في (**نقد العقل المحض**) سابقاً، باسم «العقل الكسول»[1]. ما تقترحه علينا فلسفة الدين عقلٌ قادر على بناء معرفة مناسبة عن الله؛ أي «معرفة سالبة»[2]؛ سالبة في معنى أنّها معرفة مهمّتها الرئيسة إخراج مفهوم الله من نطاق السؤال النظري أو العلمي عن الحقيقة، وتنزيله في إطاره الأجدر به: الأخلاق. ودرس كانط هو أنّه لم يعد يليق بالفلسفة عامةً أن تواصل إنتاج أقوال «نظرية» عن الله دون أيّ قدرة حقيقية على معرفته. والأمر يُعكس. قال:

«لا يستطيع اللاهوت أن يفيدنا في أن نتمكّن من تفسير الظواهر الطبيعية»[3].

ولذلك عليها أن تقوم بنقل البحث في ماهية الله من حيّز العقل النظري إلى ميدان العقل العملي؛ أي من العلم إلى الأخلاق. لكنّ ذلك لا يعني أبداً أنّ الله لم يعد مبحثاً فلسفيّاً أساسيّاً؛ إذ إنّ الأخلاق هي ميدان السؤال الأكبر عن الحرية، ومن ثَمَّ هي الميدان الألْيَق بالبحث في ماهية الدين في أفق الإنسانية عامة.

ذلك يعني أنّ سؤال الفلسفة عن الله ليس سؤالاً في المعرفة بحصر المعنى؛ بل سؤال في «جدارة» أو «قدْر» أو «مكانة» (Würde) المعرفة التي

---

(1) Ibid, die “faule Vernunft”, S. 7.

(2) Ibid, S. 5.

(3) Ibid, S. 7.

لدينا عن الله[1]. كيف نعرف الله «حقَّ قدْره» كما تقول العبارة القرآنية الرائعة؟ حيث نجمع في كفّة واحدة بين «الحقيقة» (طبيعة الأشياء) و«الاستحقاق» (حاجة العقل البشري). يعترف كانط بأنّ معرفتنا عن الله تشبه «غماماً»[2] بالنظر إلى عظمته. ومع ذلك، أو بشكل أدقّ، لأجل ذلك بالتحديد، لا يتعلق سؤال فلسفة الدين بأيّ دفاع لاهوتي عن صحّة هذا الدين أو ذاك، ولو تمّ بوسائل «فلسفية»؛ بل سؤالها الأليق بها هو، بعبارة كانط: «هل معرفتنا [عن الله] لها دوماً جدارةٌ ما؟»، وإجابته الرشيقة هي: «أجل! بقدر ما تكون لها رابطةٌ ما مع الدين؛ ذلك أنّ الدين ليس شيئاً آخر سوى تطبيق اللاهوت على الأخلاق، وذلك يعني: على المشاعر الطيّبة، وعلى سلوك يرضي الكائن الأسمى»[3].

لا يعني هذا النقل لماهية الله من نطاق العقل النظري إلى ميدان الأخلاق يأساً فلسفيّاً من العثور على أيّ «فائدة إيجابية» من (**نقد العقل المحض**)؛ أي من أيّ «مصلحة تأمّلية» في التفكير في ماهية الله؛ ذلك أنّ مقصد كانط ليس تجريد عالم اللاهوت من أيّ جدارة في معرفة الله، أو في السلوك النظري تجاه الدين؛ بل قصده إجرائيّ أو نقديّ فقط.

قال: «لنسأل أنفسنا الآن: ما الحدّ الأدنى من اللاهوت من جهةٍ ما هو لازمٌ بالنسبة إلى الدين؛ ما هي أقلّ معرفة صغيرة ممكنة عن الله، بإمكانها أن تحرّكنا نحو الإيمان بإلهٍ ما، ونحو توجيه سلوكنا في الحياة بحسبها؟ ما هو المفهوم الأصغر والأضيق عن اللاهوت؟ أنَّ المرء يحتاج إلى دينٍ ما، وأنّ المفهوم كافٍ بالنسبة إلى الدين الطبيعي، إلا أنّه لا يكون كافياً إلا متى رأيتُ أنّ مفهومي عن الله مفهومٌ ممكن، وأنّه لا يتناقض مع قوانين الذهن»[4].

---

(1) Ibid, 8.

(2) Ibid, “ein Schatten”, S. 8.

(3) Ibid, S. 8.

(4) Ibid, S. 10.

إنّه في هذا الإطار خاصة ينبغي أن نضع السؤال الثالث الشهير لدى كانط: «ماذا يحقّ لي أن أرجو؟». وهو سؤال لئن كان كانط قد بكّر إلى طرحه منذ (1781م) في إحدى الصفحات الأخيرة من (**نقد العقل المحض**)[1] فهو لم يفصح عن أنّ الدين هو الإجابة المخصوصة عنه إلا لاحقاً، أوّلاً في رسالة تعود إلى (4 أيار/مايو 1793م)، ثمّ في كتاب منشور سنة (1800م) عن **المنطق**. يقول في الرسالة: «إنّ خطّتي المرسومة بعدُ منذ زمن مديد، والتي تفرض عليّ بلورة ميدان الفلسفة المحضة إنّما أدّت إلى النهوض بالمهام الثلاث: 1) ماذا يمكنني أن أعرف؟ (الميتافيزيقا)؛ 2) ماذا يجب أن أفعل؟ (الأخلاق)؛ 3) ماذا يحقّ لي أن أرجو؟ (الدين)؛ حيث كان يجب أخيراً أن يكون السؤال الرابع: ما هو الإنسان؟ (الأنثروبولوجيا؛ التي كنت ألقي حولها درساً سنوياً منذ أكثر من عشرين عاماً)»[2]. وهو ما سوف يتكرّر في درس **المنطق** في تعابير مشابهة[3]. وخلاصة كلّ ذلك هو العنوان الرشيق: (الدين في حدود مجرّد العقل).

---

(1) I/ Kant, Kritik der reinen Vernunft 2 (frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), S. B 832-833: Alles Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

- كنْت، إ.، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، مراجعة فتحي المسكيني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2013م، ص781.

(2) E. Kant, Correspondance. Tr. Fr., Paris, Gallimard, 1991, Lettre du 4 mai 1793.

(3) Immanuel Kant: Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen (1800): "Das Feld der Philosophie in dieser weltbügerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen:

1) Was kann ich wissen?
2) Was soll ich tun?
3) Was darf ich hoffen?
4) Was ist der Mensch? =

لا تناقش الفلسفة مدى صحّة الحاجة إلى الدين أو إلى دين ما، ولا إمكانية وجود اللاهوت بما هو كذلك؛ بل مهمّتها الأخصّ هي تنزيل مفهومنا عن الدين أو عن الإيمان أو عن الله حيث لا يؤدّي إلى تدمير إمكانية الحقيقة في عقولنا. لا جدوى من أيّ مفهوم عن الرجاء يكون متناقضاً مع طبيعة العقل البشري. لكنّ ذلك ليس بالضرورة نقداً للدين أو لشرعية الإيمان به. ولذلك إنّ ما اقترحه كانط هو إرساء «لاهوت تأمّليّ» يبدو أنّ أفضل صيغة عنه هي «اللاهوت الترنسندنتالي»؛ أي كما يعرّفه بنفسه: لاهوت «مستقلّ عن كلّ تجربة، يستمدّ أصله من مجرّد الذهن المحض ومن العقل»[1]. وذلك يعني من طبيعة «الذات» الإنسانية بمجرّدها، الذات من حيث هي عقل محض لا خارج له سوى حدود سالبة. لكنّ لقاء الدين مع الحرية إنّما يؤدّي إلى طريق آخر، هو ذاك الذي مشى فيه شوبنهاور وشيلنغ وماركس، ولكن، خاصةً، نيتشه؛ إنّه ملفّ تاريخ الله على الأرض.

2- تغيير البرادايم أو البحث في معنى المقدّس:

يبدو أنّ تطوّراً هائلاً قد أصاب مباحث فلسفة الدين منذ نيتشه، أخرجها تماماً من نطاق المثالية الألمانية، وألقى بها في أفق آخر على نحو لا رجعة فيه. لقد ظهر جيل من المتفلسفة ما بعد-المثاليين، وما بعد-التنويريين. لم يعد البحث في شروط إمكان القول في جوهر الدين أو السؤال عن ماهية الله أمراً جديراً بالثناء الفلسفي؛ بل أكثر من ذلك: لقد كفّ مفهوم الله عن جذب الفلاسفة إلى بناء نظرية فلسفية في الدين، وتحوّل إلى تحدٍّ ميتافيزيقي قلق وفظيع لا حلّ له داخل تقاليد التفلسف السابقة.

= Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen".

(1) Ibid, S. 11.

وبعبارة بنيوية: لقد شهدت الفلسفة المعاصرة عامةً انتقالاً متكسّراً ومهتزّاً من برادايم الوعي، الذي قاد مباحث المحدثين منذ ديكارت إلى برادايم اللغة، حيث طُرحت، منذ نيتشه، قضايا غير مسبوقة تقع خارج صلاحيات فلسفة الذات. هذا الانتقال عرف صيغتين متزامنتين ومتكاملتين ولكن مستقلّتين[1]: صيغة فيلولوجيّة مع نيتشه دشّنت فلسفة التأويل المعاصر من دلتاي وهايدغر إلى غادامر وريكور...؛ وصيغة منطقية مع فريغه[2]، فتحت السبيل إلى فلسفات التحليل المعاصر من فتغنشتاين وكارناب إلى فلسفة اللغة المعاصرة كما في أبحاث سيرل وبوتنام... من أجل ذلك لا يعدم الباحث ملاحظة نوعين من فلسفة الدين منذ نهاية القرن التاسع عشر: فلسفة دين قائمة على «التأويل»، يقودها مثل هذا السؤال الذي طرحه نيتشه في المقالة الثالثة من كتابه (**في جنيالوجيا الأخلاق**): «أيّ معنى لمُثُل التنسك؟»[3]، أو «ماذا تعني المُثُل العليا النسكيّة؟». وتقابلها فلسفة دين قائمة على «تحليل اللغة»، افتتحتها كلمات فتغنشتاين المرعبة في كتابه الشهير (**رسالة منطقية-فلسفية**) المنشور سنة (1922م)، عن معنى «التصوّف» بلا إله دينيّ، ولكن خاصة قائمة على تحليل المنطوقات الدينية، وهو مبحث عاد إليه فتغنشتاين على نحو مفصّل ومطلوب لذاته ضمن (**دروس حول الإيمان الديني**)، التي ألقاها سنة (1938م)، حيث نعثر على خطاطة عامّة في ملامح فلسفة الدين التحليلية.

- إنّه غالباً ما ينسى المعاصرون أنّ نيتشه ليس مجرّد ملحد أخلاقي من القرن التاسع عشر؛ بل هو فيلسوف أخلاقي عتيد، مؤسّس لنوع جديد تماماً

(1) Cf. J. Habermas, «Hermeneutische und analytische Philosophie. Zwei komplementäre Spielarten der linguistische Wende», in: Wahrheit und Rechtfertigung, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, pp. 65 sqq.

(2) نشر فريغه، سنة 1892م، مقالة تحت عنوان «المعنى والدلالة» (Über Sinn und Bedeutung)، تُرجمت إلى لغات عدّة، وكان لها تأثير واسع.

(3) "Was bedeuten asketische Ideale?".

من التناول الجذري لمسائل القيم في أفق النوع البشري، ينقلها بشكل حادّ من أفق الأخلاق التقليدية مهما كان نوعها، سواء أكانت وثنية أم توحيدية، إلى أفق آخر. يمكن أن نقول عنه بعبارة ذات بساطة مزعجة: إنّه أفق **الحياة بما هي كذلك**. وكلّ إرادة للحياة هي إرادة لأيّ شيء آخر. وكلّ عدميّة إزاء الحياة هي عدميّة إزاء أيّ شيء آخر. ومن ثمّ إنّ الدين ليس معطى واحداً؛ إنّه ليس جوهراً؛ بل نمط من الإرادة علينا أن نؤرّخ له من الداخل؛ أي من جانب قدرته أو عجزه عن إرادة الحياة. وإشكال الحياة لدى نيتشه هو مفتاح كلّ لوحات القيم التي ناقشها أو دمّرها.

إنّه في هذا الإطار بالتحديد؛ أي إشكال إرادة الحياة، إنّما أتى نيتشه إلى طرح أسئلة غير مسبوقة حول مباحث فلسفة الدين الأساسية، من قبيل معنى الله، ومعنى المثل العليا النسكيّة، التي انبنت عليها أديان التوحيد، أو معنى الضمير والذنب والمسؤولية والخلاص... إلخ. لكنّ ما أزعج كلّ قراءة داخليّة أو إثباتيّة لآراء نيتشه في الدين، إلى الآن، هو تهمة الإلحاد: لقد قُدّم نيتشه دوماً باعتباره فيلسوف الإعلان عن «موت الإله» في الثقافة الأوربيّة خاصة، والحضارة الغربية المعاصرة عامة. والحال أنّ هذه القراءة العدميّة ليست قدراً؛ بل نمط أدبيّ لم يعد له ما يبرّره. كما أنّ عبارة «موت الإله» ليست من اختراع نيتشه؛ بل استعملها قبله بلوطارك وباسكال وهيغل وماكس شتيرنر وهينريش هاين، كما استخدمها بعده دوركايم وهايدغر وفوكو، ثمّ صارت من مقولات اللاهوتيين أنفسهم في القرن الماضي والحالي من قبيل ردولف بولتمان، وانتشر شعار ما يُسمّى «لاهوت موت الإله»[1].

(1) Cf. Gabriel Vahanian, The Death of God: The Culture of our post Christian era, (George Braziller, Inc. New York, 1961); No Other God, (George Braziller, New York, 1965); Altizer, J. J.; Hamilton, William, Radical Theology and the Death of God. (Bobbs-Merrill, 1966). Caputo, John D.; Vattimo, Gianni. After the Death of God. (Columbia University, 2007); Fabien Leboeuf, «Les théologies de la mort de Dieu», Revue des sciences religieuses, vol. 41, n° 2, 1967, pp. 129-149; =

إنّ نيتشه، مثله مثل كانط، وربّما مثل كلّ الفلاسفة الحقيقيين، من نوع سبينوزا أو هيغل أو هايدغر أو فتغنشتاين، إنّما هو يطرح أسئلة عن الدين تقع أصلاً خارج أفق الإلحاد والإيمان العامّيين. وحدها الثقافة اللاهوتية، سواء أكانت واعية بنفسها، مثل الثقافة التوحيدية، أم غير مسيطرة على مفترضاتها اللاهوتية المسكوت عنها، مثل الثقافة العلمانية المعاصرة، تحتاج إلى حسم مسائل الإيمان والإلحاد حسماً أخلاقياً وحتى قانونيّاً.

يقول نيتشه، في الفقرة (20) من المقالة الثانية من كتابه الشهير (**في جنيالوجيا الأخلاق**) الذي نشره سنة (1887م):

«إنّ الشعور بأنّ لنا ديوناً إزاء الآلهة[1] هو، كما علّمنا التاريخ، أمر لم يبلغ خاتمته حتى بعد انحطاط شكل "الجماعة" المنظَّمة على قرابة الدم؛ كذلك الإنسانية، مثلما ورثت مفاهيم "الكريم والدنيء" عن نبالة النسب، هي قد تلقّت أيضاً، مع ميراث آلهة القبيلة والسلالة، أعباء الديون التي لم تُسدَّد والرغبة في خلاصها... لم يكفّ الشعور بالدَّيْن إزاء الآلهة عن التنامي لقرون عديدة، وذلك دوماً بقدر ما كان مفهوم الإله والشعور بالألوهية يُنمَّى على الأرض ويُحمَل إلى الأعالي... إنّ مجيء الإله المسيحي، من حيث هو الإله-الأقصى[2] الذي تمّ بلوغه إلى الآن، أدّى أيضاً، لهذا السبب، إلى ظهور أقصى ما يمكن من الشعور بالدَّين على الأرض. لو فرضنا أنّنا دخلنا أخيراً في حركة **معاكسة**، فإنّه يمكن للمرء، وليس دون مصداقيّة ما، أن يستنتج من الانهيار المحتوم للإيمان بالإله المسيحي أنّه ثمّة الآن انهيارٌ خطير في الشعور الإنساني بالذنب؛ بل ليس علينا أن نستبعد الأمل في أنّ النصر التامّ والنهائيّ للإلحاد قد يخلّص الإنسانيةَ من كلّ هذا الشعور بالدَّين تجاه بداياتها، تجاه الـ

= René Marlé, «La Théologie dite de la "mort de Dieu», Études, novembre 1968, pp. 401-501.

(1) Gottheit.

(2) der Maximal-Gotte.

(causa prima)، التي تدين لها بوجودها. الإلحادُ ونوعٌ من **البراءة الثانية** إنما ينتميان إلى معدن واحد»[1].

يبدو هذا القول بمثابة خطاطة عامة عن مباحث فلسفة الدين لدى نيتشه، ومنذ نيتشه: إنّ أيّ دِين إنّما يستمدّ معناه من ضرب من الدَّين. ومفهوم الإله جزء لا يتجزّأ من الشعور بالدَّين تجاه الألوهية. والإيمان نمط مخصوص وصارم من إرادة التسديد والرغبة في «خلاص» الدَّين تجاه «آلهة القبيلة والسلالة». لا يهمّنا هنا أصالة هذه الألوهية أو زيفها؛ بل برادايم الدَّين فحسب، باعتباره المنوال العميق لكلّ الأديان عامةً. وعلى الرغم من أنّ نيتشه يستعمل «مجيء الإله المسيحي» أو «انهياره» بوصفه مقياساً «كونيّاً» للتفكير في معنى الإله، أو في معنى الدين، فإنّ طبيعة الدور المفهومي الذي يؤدّيه برادايم الدَّين لا تتغيّر. وأخطر ما يشير إليه نيتشه هنا هو ما يسمّيه «حركة معاكسة» لا تذهب من الشعور بالدَّين؛ أي بالذنب، تجاه الآلهة؛ بل من نمط من «البراءة الثانية»؛ أي من فقدان الشعور بالدَّين تجاه آلهة القبيلة والسلالة، يُطلق عليه الكهان اسم «الإلحاد» (Atheismus)؛ أي الصفاقة الأخلاقية المنجرّة عن «نفي الآلهة» أو الشعور بالحياة «بلا آلهة»، كما تشير إلى ذلك تسمية زرادشت في آخر الفقرة (25) من المقالة نفسها بأنّه «الذي لا إله له» (gottlos)[2].

يبدو لنا أنّ استعمال نيتشه مصطلح «الإلحاد» في هذا الموضع هو ألق أسلوبي، أو فعل تداولي لا ينتمي إلى معجمه الخاص؛ بل هو عبارة رائجة وذات رنين في لغة العصر منذ شوبنهاور. ذلك أنّ مفهوم «الإلحاد» سوف

---

(1) نيتشه، ف، في جنيالوجيا الأخلاق، ترجمة د. فتحي المسكيني، دار سيناترا، تونس، 2010م، ص123-124.

(2) المصدر نفسه، «ولكن ما الذي قلتُ هاهنا؟ كفى! كفى! عند هذا الموضع، إنّما يجدر بي شيءٌ واحد، أن أصمت، أو أن أدّعيَ شيئاً وحده من هو أكثر فتوّة، "أكثر مستقبلاً"، أكثر قوّة، منّي، هو حرّ لأن يقوم به. شيء وحده زرادشت حرّ لأن يقوم له، زرادشت الذي لا إله له».

يتعرّض في غضون المقالة الثالثة من كتاب (**جنيالوجيا الأخلاق**) إلى تفكيك جذري عنده فقط ينكشف لنا وجه نيتشه الأكثر أصالة؛ حيث يبيّن أنّ الإلحاد نفسه، بوصفه موقفاً أخلاقياً عدمياً من الدين، يعاني هو بدوره من آثار المثل النسكيّة، التي طالت العلم والعلماء في عصرنا. لا يزال الإلحاد يرزح تحت ديانة «لا»، ولم يرتقِ إلى ديانة «نعم». ولذلك صار مصطلحاً ينبغي استعماله بين هلالين، وكذا فعل نيتشه في الفقرة (27) من المقالة الثانية.

يقول: «دعونا من فضوليّات ومركّبات الروح الحديثة، هذه، التي هي عندنا مدعاة للضحك كما للانزعاج؛ فإنّ المشكل الذي **يخصّنا** إنّما يمكنه الاستغناء عنها، المشكل الذي يتعلّق **بدلالة** المثال النّسكيّ... إنّ ما يهمّني فحسب أن أكون قد أشرت إليه هنا هو هذا: أنّ المثال التنسّكي مازال يملك، الساعةَ، حتى في الدائرة الأكثر تعلّقاً بشؤون الروح، نوعاً واحداً على الدوام من الأعداء و**المُضرّين** الحقيقيين: ألا وهم كوميديو هذا المثل الأعلى؛ ذلك لأنّهم يثيرون الارتياب. أمّا في أيّ مكان آخر، حيثما يكون الروح اليوم منهمكاً في عمله، صارماً، مقتدراً وبلا تزييف، فهو الآن في غنى عن المثال عامة (والعبارة الشعبية لهذا النحو من الإمساك هي "الإلحاد"): **باستثناء إرادته للحقيقة.** لكنّ هذه الإرادة، هذه البقية الباقية من المثال، إنّما هي، متى أراد المرء أن يصدّقني، هذا المثال ذاته في صياغته الأكثر صرامة والأكثر روحانية، الباطنيّة كلّيةً، المجرّدة من كلّ إضافة خارجية، حيث هي ليست بقيّته بقدر ما هي **نواته.** إنّ الإلحاد غير المشروط والنزيه ...**لا** يقف بذلك في تعارض مع هذا المثل الأعلى، كما قد يظهر لنا؛ بل ما هو، على الأرجح، سوى واحدٍ من الأطوار الأخيرة من تطوّره، وأحد أشكاله النهائية واستتباعاته الصميمة؛ إنّه **الكارثة** التي تفرض الاحترام الناجم عن ألفي سنة من التدريب على الحقيقة، أدّى في نهاية الأمر إلى الامتناع عن **أكذوبة الإيمان بالإله [المسيحي]**»[1].

(1) المصدر نفسه، ص210-211.

هذه نكتة الإشكال في مبحث فلسفة الدين عامة منذ نهاية القرن التاسع عشر، وفي تصوّر نيتشه عن معنى الإله خاصة: إنّه المشكل المتعلّق بدلالة المثال النسكيّ عامة؛ ذاك الذي تأسست عليه جميع الأديان إلى الآن. لماذا كان ثمّة دوماً سلوك نسكيّ على الأرض عامة؟ وفي ضوء هذا السؤال، الذي ابتكره نيتشه، يبدو كلّ قول تقليدي في الدين، كما كلّ قول «حديث» في الإلحاد، أمراً فرعيّاً وعامّياً. بهذا المعنى أمكن لنيتشه أن يحكم صراحة بأنّ «الإلحاد» بالمعنى الحديث هو «العبارة الشعبية» عن ذلك النحو من «الإمساك» عن أيّ ضرب من التديّن في مجال البحث العلمي عن الحقيقة. وحيث يبدو الإلحاد بمثابة قيمة أو فكرة «حديثة» ترتبط بموقف عدميّ من القيم، هو على جهل تامّ بنمط إرادة الاقتدار التي تحرّكه. وكان وجه الإحراج الكبير لأيّ تفلسف في الدين هو هذا: كيف يمكننا أن نتنسّك بوساطة الحقيقة؟ أليس هذا موقف العلماء بالمعنى الوضعي؟ لكنّ ذلك بحسب نيتشه (وهذه هي مفارقة الإلحاد الحديث) لا يلغي كون الإمساك عن أيّ تديّن باسم إرادة الحقيقة هو، في حدّ ذاته، موقف نسكيّ من الطراز الرفيع، أو ربما كان هو الصيغة القصوى من المثال النسكي. وهكذا دخلت فلسفة الدين في طور غير مسبوق من الأسئلة عن معنى الله، أو معنى الدين، أو معنى الإيمان. إنّ الأسئلة الفلسفية عن الدين هي، منذ نيتشه، أسئلة علمانية تماماً. ومع ذلك هي ليست أسئلة ملحدة أبداً. ما أثبته نيتشه أنّه ليس ثمّة إلحاد سعيد. ومن ثمّ إنّ باب الدين لم يعد مجرّد الإيمان؛ بل هو من نوع جديد تماماً؛ إنّ باب الدين هو نبوّة بلا دين تقليدي، نبوّة من نوع أدبيّ أو أخلاقيّ أو جماليّ تماماً. وهذا هو معنى «الشخص المفهومي زرادشت» (بحسب عبارة دولوز/غواتاري)؛ كما أنّ باب النبوّة نفسه لم يعد الإله التوحيدي (يسوع اليهودي)؛ بل: «دينيزوس»، الإله الوثني للتراجيديا اليونانية. هذا التغيير الاستعاري الفذّ في برادايم الدين هو الذي دشّن جيلاً جديداً من فلاسفة الدين ليس لهم أيّة تجربة دينية شخصية.

صار المتفلسفة إلى أسئلة من قبيل: هل يوجد إلهٌ محايد تجاه مستقبلنا؟ وهل ثمّة تألّهٌ من دون تديّن؟ هل ثمّة إيمان لائكي؟ كيف يكون نبي بلا إله وحي؟ لماذا، في النهاية، لم يمت إلا الإله الأخلاقي؟ هل تعني العلمنة حقّاً، كما طرح ذلك فيبر عن طريق استعارة تعود إلى فريدريتش شلر، نزع السحر عن العالم (Entzauberung) التي ترشح منها أزمة في المعنى؟ أو كما تأوّل ذلك هايدغر بالرجوع إلى هولدرلين، «انسحاب الآلهة» (Entgtterung) من واجهة الكينونة؟ أو تحوّل المقدّس إلى جهاز لغوي دنيوي يترجم نفسه باستمرار في الفعل التواصلي بحسب عبارة هابرماس[1]؟...

يبدو أنّ نيتشه كان علامة فارقة على تغيير جذريّ في معنى الألوهية في أفق الثقافة المعاصرة: إنّه إعلان خبر «موت الإله»، ولكن على لسان «نبيّ/ شاعر» أخلاقي من الطراز الرفيع. وخبر «موت الإله» هو خبر مسيحي مكرّس تكريساً، إلا أنّه مع نيتشه ينتقل من ترتيلة «دينية» إلى حديث ما-بعد-ميتافيزيقي عن تألّه من نوع «إثباتي» يعدنا بكلّ أنواع «الآلهة الممكنة» في المستقبل، ذاك الذي مرّ فيه السؤال الأخلاقي من نطاق «الإنسان» إلى ميدان «ما فوق الإنسان»؛ حيث يصبح الإله الديني خبراً قديماً.

قال: «إنّ هذا ليكفي مرةً واحدة فيما يتعلق بمصدر «الإله المقدس». أمّا أنّ تصوّر الآلهة ليس ينبغي **في ذاته** أن يؤدّي بالضرورة إلى هذا الإفساد للمخيّلة، الذي لم نستطع للحظة أن نُعفيَ أنفسنا من استحضاره، أنّ ثمّة أنواعاً **أكثر نبلاً** من الاستعمال لاختراع الآلهة، غير صلب الإنسان لنفسه وتدنيسه لذاته، هذا، الذي فيه نالت أوربا لألفيْ سنة ريادتها، فذلك أمر، لحسن الحظّ، لا يزال يمكن أن نظفر به عند كلّ نظرة يلقيها المرء على **آلهة**

---

(1) Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handels. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987), S. 119. «Die Entzauberung und Entmächtigung des Sakralen Bereichs vollzieht sich auf dem wege einer versprachlichung des rituell gesichten normativen Grundeinverstä-ndnisses ...».

اليونان، هذه المرائي التي ينعكس عليها بشرٌ نبلاء أسياد على أنفسهم، فيهمُ كان **الحيوانُ** في الإنسان يشعر بأنّه مؤلَّهٌ، وأنّه **لا** يمزّق نفسه، **لا** يبطش بنفسه بيديه! هؤلاء الإغريق لطالما استخدموا آلهتهم رأساً من أجل أن يقفوا على مسافة من «الضمير المعذّب»، حتى يظلّوا قادرين على الابتهاج بحريّة أنفسهم: كذا في معنى معاكس لاستعمال المسيحية لإلهها»[1].

هذه فكرة على قدر عالٍ من الطرافة والخطورة الفلسفية؛ أنّ ثمّةَ أنواعاً عدة من الدين، وأن الدين المسيحي لم يكن غير الصورة الارتكاسية من التديّن، وأنّ ثمّة طرقاً أخرى للتألّه ولاستعمال الآلهة في مغامرة الحياة على الأرض، إنّما يعني أنّ نيتشه ليس مجرّد ملحد حديث. والمهمّ جدّاً أنّ هذه الفكرة متواترة تحت قلم نيتشه، وليست خاطرة عابرة. إنّ النتيجة الحاسمة هي هذه: أنّ نيتشه يعتقد بأنّ هناك ديانات فاعلة ومثبتة للحياة، ومن ثمّ ثمّةَ آلهة غير ارتكاسية، دون حاجة إلى جهاز الذنب أو الضمير الشقي أو الاضطغان. هنا يصبح الدين أداة لإرادة الحياة، وليس غاية في ذاته[2]. قال في إحدى شذراته الأخيرة في كتاب (**إرادة الاقتدار: نحو تحويل لجميع القيم**)، الذي رسم خطوطه، لكنّ الجنون داهمه فلمْ يُتمّه، ونُشر بعد موته: «ومرّة أخرى: كم من آلهة جديدة لا تزال ممكنة (!) زرادشت، والحقّ يُقال، ليس سوى ملحد عجوز لا يؤمن لا بالآلهة القديمة ولا بالآلهة الجديدة. زرادشت يقول إنّه سوف يفعل...، لكنّ زرادشت لن يفعل... يكفي أن نفهمه جيّداً»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص129.

(2) قارن: نيتشه، إنساني، إنساني: مفرط في إنسانيته، I، §§ 110 و114. ما وراء الخير والشر، §§ 61-62. المسيح المضاد، §§ 16، 20-23، 31-35، 40-41.

(3) Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. Band 3, Herausgegeben von Karl Schlechta. München: Hanser, 1954. S. 838: «Nochmals gesagt: wie viele neue Götter sind noch möglich! - Zarathustra selbst freilich ist bloß ein alter Atheist: der glaubt weder an alte, noch neue Götter. Zarathustra sagt, er würde -; aber Zarathustra wird nicht... Man verstehe ihn recht».

كانت إرادة الفلاسفة، إبّان كلّ حقبة المثالية الألمانية، التي تمتدّ هالتها الميتافيزيقية إلى حدّ أزمة هذا البرادايم في كتاب فويرباخ (**جوهر المسيحية**)[1] المنشور سنة (1841م)، هي عرض **ماهية الدين** في تجلّياتها الخاصة بوصفها ليس فقط لا تتناقض مع «ماهية» الفلسفة نفسها؛ بل هي «متطابقة» معها. ولا ضرّ إن كان ذلك من أجل إجراء نقد ترنسندنتاليّ للإيمان (كانط، فيشته)، أو خطاب عن الحدس الديني (شلايرماخر)، أو عرض تأمّلي لفكرة الله (شيلنغ، هيغل). وعامةً، تزامن تكوّنُ اختصاص «فلسفة الدين» مع أزمة برادايم الوعي وبداية إرهاصات الانتقال من نطاق الوعي إلى أفق «النسق» باعتبارها منظومة فلسفية مستقلّة بذاتها عن إرادة الوعي، وجدت أفضل تعبيرة لها في عنوان هيغل «فينومينولوجيا الروح»، حيث يشير «الروح» إلى «روح العالم»، متأوَّلاً باعتباره معنى الله في أفق فلسفات التاريخ العلمانية. ومن ثمّ إنّ مولد «فلسفة الدين» قد حدث في اقتران وثيق مع بداية تكوّن الفكرة المعاصرة عن «العالم»؛ أي باعتباره كلاً نسقيّاً من الظواهر التي تحتاج إلى مفهوم عن «الأساس» يتخطّى كلّ النقاشات التقليدية عن «السببية». هذا الأساس قد أخذ ينتقل منذ نهاية القرن الثامن من نطاق الطبيعة إلى ميدان التاريخ. وفجأة صار كلّ خطاب فلسفي في الدين يتحوّل إلى قصص تأمّلي مطلق حول تاريخ ماهيته.

لكنّ نجاح الفلاسفة، ولاسيما هيغل، في ضبط عرض تأمّلي كلّي ومطلق حول ماهية الدين، قد تحوّل شيئاً فشيئاً إلى عبء أخلاقي مريع على

---

(1) Feuerbach, Das Wesen des Christentums (Leibzig: Otto Wigang, 1841). Vorwort [zur ersten Auflage 1841]: «Es versteht sich allerdings von selbst, daß Philosophie oder Religion im allgemeinen, d.h. abgesehen von ihrer spezifischen Differenz, identisch sind, daß, weil es ein und dasselbe Wesen ist, welches denkt und glaubt, auch die Bilder der Religion zugleich Gedanken und Sachen ausdrücken, ja, daß jede bestimmte Religion, jede Glaubensweise auch zugleich eine Denkweise ist, indem es völlig unmöglich ist, daß irgendein Mensch etwas glaubt, was wirklich wenigstens seinem Denk- und Vorstellungsvermögen widerspricht.»

وعي الأجيال الفلسفية ما بعد الهيغلية دفع بهم، كما لدى فويرباخ وماركس أو شتيرنر، مثلاً، إلى خوض غمار نقد جذريّ لماهية الدين من أجل تدمير تاريخ الوعي، الذي قامت عليه الإنسانية الغربية بما هي كذلك. لكنّ من أدخل تغييراً نموذجيّاً له من الخطورة الفلسفية ما يكفي لتحقيق توازن الرعب مع أقوال المثالية الألمانية في ماهية الدين، وماهية الإله، وماهية الإيمان... إلخ، إنّما هو نيتشه؛ فإنّ استيلاءه السردي الفظيع على ترتيلة «موت الإله» المسيحية وتحويلها إلى أداة كتابة فلسفية ضدّ مرض «الهيغليات» و«الشلايرماخريات» الذي لا شفاء منه (بحسب عباراته الهازئة في الأولى من **الاعتبارات اللاراهنة**)[1] فيما يتعلق بالسؤال عن ماهية الدين، هو الذي دفع بمشروع أيّة «فلسفة في الدين»، تظلّ ممكنة، في اتّجاه غير مسبوق. إنّ الجديد هو تدشين البحث في **معنى الأديان** عامةً، وذلك يعني في نوع التأويلات وطرق التعبير التي تبنيها الأديان حول أشكال الحياة وحول أنواع البشر التي عاشت على الأرض إلى الآن. كان نيتشه فيلولوجيّاً أو فقيهاً **لغويّاً**؛ ولم يكن يرى في الظواهر عامة، ومنها الظواهر الدينية، غير «سلسلة علامات متصلة من التأويلات والاستصلاحات الجديدة على الدوام» (كما يقول في كتابه **في جنيالوجيا الأخلاق**)[2]، أو تجارب كتابة فاشلة حول معنى الحياة؛ أي الحياة بوصفها إرادة اقتدار مشرّعة للوحات القيم في أفق الحيوان البشري.

وعلى الحقيقة، إنّ انبثاقة فكرة «موت الإله» مع نيتشه[3] قد مثّلت تحدّياً

---

(1) Cf. Friedrich Nietzsche, Unzeitgemässe Betrachtungen. David Strauss. Erstes Stück. Der Bekenner und der Schriftsteller: "Wer einmal an der Hegelei und Schleiermacherei erkrankte, wird nie wieder ganz kuriert".

(2) نيتشه، ف، في جنيالوجيا الأخلاق، ترجمة د. فتحي المسكيني، دار سيناترا، تونس، 2010، المقالة الثانية، الفقرة 12، ص107.

(3) Friedrich Nietzsche, Die fröliche Wissenschaft. ("la gaya scienza"). Neue Ausgabe (Leibzig: Verlag von E. W. Fritzsch, 1887), "Gott ist todt", §§ 108, 125, =

فظيعاً أمام الفلاسفة من بعده، ولاسيما أولئك الذين لا يزال الدين بالنسبة إليهم رهاناً فلسفياً جوهريّاً. الفلاسفة من «بعده» هم كلّ أولئك الذين خرجوا من إحداثيات برادايم الوعي، ودخلوا في منطقة برادايم اللغة[1]؛ أي إنّ كلّ الظواهر (تساوت في ذلك ظواهر الطبيعة أو ظواهر الإنسان) هي محض تعبير عن معنى ما، وأنّها بناءات متنوّعة ومتعدّدة من **العلامات**. لكنّ مفهوم «العلامة»، ذات الأصل اللاهوتي العريق، كما أشار إلى ذلك دريدا في كتابه الشهير (**الغراماتولوجيا**)[2]، إنّما كان النواة التي انفلقت إلى نصفين متباينين ومتوازيين في صلب التفلسف الغربي عامة: نصف «تأويلي» اشتغل في أفق الفهم الذي ارتسمه عمّال الهرمينوطيقا من قبيل دلتاي، أو الفينومينولوجيا مثل: هوسرل وهايدغر وغادامر وليفيناس وريكور...، وآخرين أقلّ شهرة مثل: جون كابوتو وميشال هنري وجون هيك وجان لوك ماريون...[3] وأدّى إلى **فلسفات تأويلية أو قارّية في الدين**[4]، ونصف «تحليلي» دشّنه فتغنشتاين، وامتدّ في موجات متتالية من فلسفات تحليل اللغة «الإيمانية» (اختصار السؤال عن الدين في تحليل منطوقات تداولية حول المعتقدات)[5]، وتحليل

= 343; Also Sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und Keinen [Erster Teil] (Chemnitz: Verlag von Ernst Schmeitzner, 1883), "Dieser alte Heilige hat in seinem Walde noch Nichts davon gehört, dass Gott todt ist!" S. 2.

(1) Dan R. Stiver, "A Changing Paradigm", in: The Philosophy of Religious Language (Oxford: Blackwell, 1996, 2004), pp.193-205.

(2) J. Derrida, De la Grammatologie (Paris: Les Editions de Minuit, 1967), pp. 125: «Le signe et la divinité ont le même lieu et le même temps de naissance. L'époque du signe est essentiellement théologique».

دريدا، جاك، في علم الكتابة، ترجمة أنور مغيث، منى طلبة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005م، ص76.

(3) John D. Caputo, Michel Henry, John Hick, Jean-Luc Marion...

(4) Bruce Ellis Benson, «Continental Philosophy of Religion», in: Paul Copan and Chad Meister, Philosophy of Religion. Classic and Contemporary Issues (Malden / Oxford: Blackwell Publishing, 2008), pp. 231-244.

(5) Cf. Pascal Engel, «Les croyances», in: Notions de philosophie II (Paris: Gallimard, 1995), pp. 9-99.

الخطاب الديني إلى اليوم، وتمخّض عن **فلسفات تحليلية في الدين**[1] لا تزال تعمل تحت أسماء فلسفية صغرى، من قبيل جاك بوفراس، ووليام ألستون، وبيتر غيتش، وبول هلم، وأنتوني كيني، وغراهام أوبي، وألفين بلانتنغا، وبيتر فان إينفاغن... إلخ[2]. وبذلك اشتغل مقام المعنى في أفق فلسفة الدين في صيغتين متوازيتين ومتباينتين من «المنعرج الألسني»[3] في فهم الدين: تجارب المعنى (التأويلية) ودلالة المنطوقات (التحليلية)[4]. وكلّ صيغة لها بطل نموذجي: الأولى بطلها هايدغر، وعنوانها الكبير هو فينومينولوجيا التجربة الدينية[5]؛ أمّا الثانية فإنّ بطلها الفلسفي هو فتغنشتاين، وشعارها العالي هو تحليل اللغة الدينية، وبعبارة أدقّ تحليل «الألعاب اللغوية»[6]، التي تشدّ كلّ دلالات التعبير عن «الإيمان الديني».

3- سياسات الرجاء أو الدين عمل إنجازي:

علينا التنبيه إلى أنّ كلّ أصناف سوسيولوجيا الدين، من قبيل ما كتبه دوركايم[7]، أو ماكس فيبر[8]، أو مرسيا إلياد[9]، كما كلّ أنواع التحليل

---

(1) Dan R. Stiver, The Philosophy of Religious Language. Sign, Symbol, and Story, op. cit., pp. 6-7, 23 sq., 37 sq., 59 sq., 67 sq.

(2) Jacques Bouveresse, William Alston, Peter Geach, Paul Helm, Anthony Kenny, Graham Oppy, Alvin Plantinga, Peter van Inwagen...

(3) Dan R. Stiver, "The Linguistic Turn in Religion", in: The Philosophy of Religious Language, op. cit. pp. 6-7.

(4) Jean Greisch, "La religion à l'intérieur des limites du simple langage", in: Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion (Paris: Beauchesne Editeur, 1991), pp. 321-380.

(5) Dan R. Stiver, "Ontological Hermeneutics", in: The Philosophy of Religious Language, op. cit. pp. 87 sqq.

(6) Ibid. "Language games", pp. 59 sq.; 67-72.

(7) Cf. E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Livre I (Paris: P.U.F., 5eme éd., 1968).

(8) Cf. Max Weber, Sociologie de la religion (Paris: Champs-Flammarion, 2006).

(9) Cf. Mircea Eliade, Traité d'histoire des religions (Paris: Payot, 1949); Le Sacré =

النفسي للدين، من فرويد[1] إلى يونغ[2] ولاكان[3]، وكلّ أنواع اللاهوت الفلسفي من قبيل ما كتبه بولتمان[4] أو أندريه لاكوك[5]، كلّ ذلك هو (على طرافته وخطورته) شيء متباين في طبيعة مهمّته النظرية مع «فلسفة الدين» المعاصرة.

لقد صار المطلوب، بعد استقرار البعد التداولي للخطاب، البحث في طبيعة العلاقة بين «الأفعال الكلامية وبين اللغة الدينية»[6]، وهو حدث فلسفي مثير يعيده المؤرّخون له من الداخل إلى تأثير أوستين على فلسفة الدين، وذلك كنتيجة لتمييزه بين الثلاثي بين الأفعال القولية والمتضمّنة في القول والمؤثّرة بالقول[7]. ظهرت رابطة لطيفة بين «أفعال الكلام» و«أفعال الدين»؛ حيث صار كلّ تلفّظ ذي دلالة دينية هو فعل إنجازيّ، أي هو في معجم أوستين نوع من «الوعد» الذي ينجرّ عنه نوع من الفعل أو التأثير. كلّ معاني الدين تستجيب لهذا النوع من التخريج التداولي؛ لأنّ الدين هو أوّلاً قول أو خطاب، وهو لا يتعلق بحالات الأشياء؛ بل بأفعال لا وجود لها خارج الكلام البشري. يبدو الدين «قولاً» (locutionary act)؛ أي عبارة عن عملية التلفّظ بشيء ما، لكنّه سرعان ما يصبح أكثر من ذلك: يصبح فعلاً «متضمّناً في القول»

= et le profane, traduction de l'allemand de Das Heilige und das Profane (Paris, Gallimard, «Idées», 1965).

(1) Cf. S. Freud, L'avenir d'une illusion, 1927 (Paris: P.U.F., 2004).

(2) Cf. Jung C.G., Psychologie et religion (Paris, Buchet/Chastel, 1958).

(3) Cf. J. Lacan, Le triomphe de la religion pécédé de Discours aux Catholiques (Paris: Editions du Seuil, 2005).

(4) Cf. Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen (Mohr Siebeck, 1933); Foi et Compréhension (Paris: Seuil, 1969).

(5) Cf. André LaCocque, Paul Ricoeur, Penser la Bible (Paris: Seuil, 1998); A. LaCocque, Le Devenir de Dieu (Paris: Editions Universitaires, 1967).

(6) James F. Harris, Analytic Philosophy of Religion (Boston: Kluver Academic Publishers, 2002), p. 74: "Speech-Acts and religious language".

(7) Ibid. p. 23.

(illocutionary act)؛ بل أكثر من ذلك: فعلاً «مؤثّراً بالقول»، أو ناجماً عن القول (perlocutionary act)[1]. لا يقف الأمر عند مجرّد تطبيق تحليل اللغة على النصوص الدينية دون المسّ بمفترضاتها العقديّة، بل الخطير هو الميل إلى الفصل بين المعرفة الدينية واللغة الدينية: لم تعد الدلالة تشير إلى «شيء» موضوعي، بل صارت تتعلق بمجرّد «استعمال» لنوع من المنطوقات. ما يقوله الدين هو مجرد استعمال للغة، وليس له محتوى يتخطى نوعاً معيّناً من المحيط اللغوي الذي يمكن أن نؤرّخ له. وهو تقدّم فلسفيّ ندين به إلى فلسفة اللغة العادية وإلى فتغنشتاين الثاني؛ حيث تمّ الانتقال من نظرة أحادية للغة (الصيغة القضويّة للمنطوقات الصحيحة)، وتصوّر «ماهويّ» للدلالة إلى استعمال مرن ومفتوح للغة وتصوّر غير ماهويّ للدلالة. وهو ما فتح الطريق نحو صياغة نظرية الأفعال الكلامية، وظهور مفهوم البعد «الإنجازي» للخطاب. والسؤال الذي يهمّنا هو: ما هو التغيير الذي سيحصل ما إن نأخذ في طرح المسائل الدينية بوصفها لا تعدو أن تكون «أفعالاً كلامية»؟

ربما لم ينجح أوستين في جلب الانتباه إلى الدور الاستكشافي لنظرية الأفعال الكلامية في طرح مسائل الدين. لكنّ فتغنشتاين الثاني قد نجح في ذلك؛ حيث صار تحليل «اللغة الدينية» موضوعاً مناسباً لفلسفة الدين[2]. وقد تمّ فعلاً البدء في إنجاز قراءة للغة الدينية المسيحية بالاعتماد على نظرية الأفعال الكلامية منذ بداية الستينيات من القرن العشرين[3].

إلا أنّ ما يجدر بنا أن ننزّله منزلة خاصة واستثنائية، في الوقت الراهن، وذلك باعتباره عنواناً رشيقاً وعنيداً مستجدّاً على تجاوز مقام المعنى في الكلام

---

(1) Ibid.

(2) Ibid, p. 74.

(3) Cf. Donald D. Evans, The Logic of Self-involvement: A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator (Michigan: SCM Press, 1963), pp. 39, 48, 81.

عن الدين، إنّما هو نمط خطاب فلاسفة الاختلاف والتفكيك[1]، أو الهوية[2]، أو إيتيقا الخطاب[3]، أو الجندر[4]، أو الفكر «ما بعد الديكولونيالي»[5]، و«الديكولونيالي»[6]... إلخ، عن الطابع «الإنشائي» أو «الإنجازي» (performativ) للدين: نعني الكلام، ليس في **ماهيّة** الدين أو في **معنى** الدين؛ بل في **سياسة** الخطاب التي تقوم عليها **أفعال** الدين[7] باعتبارها «أعمالاً لغويّة» (speech acts) (بحسب عبارة أوستين)، أو «ممارسات خطابيّة» (pratiques discursives) (بحسب عبارة فوكو) في الدين، وذلك باعتباره مؤسّسة إنجازيّة للرجاء أو للتقديس أو للتدنيس على مستوى عالم الحياة. فإنّ كلمات دولوز أو دريدا أو ليوتار عن الدين والاختلاف، أو فوكو أو أغمبن عن الدين والسلطة، أو جوديت بتلر عن الدين والجندر، أو جيجيك عن «الدمية اللاهوتية» في عصر «المنعرج المهدوي ما بعد العلماني للتفكيك»[8]، أو باديو عن الدين

(1) J. Derrida, «Foi et savoir: les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison», dans: J. Derrida et G. Vattimo (dir.), La religion (Paris, Seuil, 1996); John D. Caputo, What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernity for the Church (Michigan: Baker Academic, 2007).

(2) Charles Taylor, A Secular Age (Harvard University Press, 2007).

(3) J. Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion, op. cit.

(4) Judith Butler, "Is Judaism Zionism?", in: J. Butler, J. Habermas, Ch. Taylor, C. West, The Power of Religion in the Public Sphere (New York: Volumbia University Press, 2011), pp. 70-91.

(5) P. Bilimoria, A. B. Irvine. Editors, Postcolonial Philosophy of Religion (Springer Science + Business Media B. V., 2009); Enrique Dussel, «World Religions and Secularization from a Postcolonial and Anti-Eurocentric Perspective», in: The Invention of Religion. Rethinking Belief in Politics and History. Edited by D. R. Peterson, D. R. Welhof (London: Rutgers University Press, 2002), pp. 179 sqq.

(6) Cf. Michael Elias Andraos, "Engaging Diversity in Teaching Religion and Theology: An intercultural, De-colonial Epistemic Perspective", in: Teaching Theology and Religion, Vol. 15, issue 1 January 2012, pp. 3-15.

(7) Cf. J. Derrida, Acts of Religion. Edited and with an Introduction by Gil Anidjar (Grat Britain: Routledge, 2002).

(8) S. Zizek, The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity (Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2003), pp. 3 sq.

والكونية[1]، أو ميغنولو عن الدين والفكر «الديكولونيالي»، أو النظريات النسوية عن الدين والمرأة... إلخ، إنّما تتعلّق، في آخر التحليل، **بمفاعيل** الكلام في الدين على فهم الشعوب أو الجماهير لما تقوله عن نفسها أو لأشكال حياتها أو لذواتها «المجندَرة»، أو آثار الأفعال الإيمانية في بلورة شكل السلطة في مؤسسات مجتمع ما، ومن ثمّ أشكال التذوّت، أو «التهوّي»، أو «التجندر»، التي تنبني عليها خطابات الناس أو المجتمعات أو «الأجناس الاجتماعية» حول أنفسهم[2]. لقد تحوّل الدين إلى «فعل إنجازي» من طراز رفيع، حيث تتضافر مفاعيل الذات مع مفاعيل السلطة في ضوء منظومات معيارية تعمل بشكل اختلافي وصامت ومركّب[3].

وإنّه في ضوء هذا التحوّل التداولي للكلام عن الدين إنّما يجدر بنا أن نحكم على مساهمات العرب أو المسلمين «المعاصرين» في هذا الحقل من البحث.

خاتمة:

ليس من المصادفة أنّه لا يوجد لدينا اتفاق حول معنى أن يكون المسلم «معاصراً» (!). قد لا يرى بعض الدارسين الإسلاميين من دلالة لصفة «الحديث» (modern) سوى أنّه يمثّل قطيعة مع «الدين» بوصفه «التراث» كله[4]، بل هم يستكثرون حتى صفة «الفكر» على ما يقوله المسلمون

---

(1) Alain Badiou, Saint Paul. La fondation de l'universalisme (Paris, Presses universitaires de France, 1997).

(2) J. Butler, The Psychic Life of Power (Stanford: Stanford University Press, 1997).

(3) Cf. Pamela Sue Anderson, A Feminist Philosophy of RReligion: The Rationality and Myths of Religious Belief (Oxford: Blackwell, 1998); "Feminist Philosophy of Religion", in: Paul Copan and Chad Meister, Philosophy of Religion. Classic and Contemporary Issues, op. cit. pp. 261-273; S. Coakley, Powers and Submissions: Spiritualty, Philosophy and Gender (Oxford: Blackwell, 2002); S. Mahmood, Politics of Piety: Islamic Revival and the Feminist Subject (Princeton: Princeton University Press, 2005).

(4) Cf. Seyyed Hossein Nasr, Islamic Philosophy from its Origin to the Present. =

المعاصرون عن أنفسهم، وذلك بتعلّة أنّ العرب القدامى لم يعرفوا هذا اللفظ بهذا المعنى الجديد، فما عرفوا «التفكير»؛ بل «التأمّل» فقط[1]. ولذلك تبدو «الحداثة» لا تعدو أن تكون في معجم الملة مجرّد نزعة «تشبيهية» (anthropomorphic)[2] تؤلّه الإنسان وتخلط بين «أنا» إلهيّ (من نوع أنا الحلاج: "أنا الحق") و«أنا» بشري (من نوع "أنا" ديكارت: «أنا أفكّر أنا أوجد»)[3]. والنتيجة المزعجة هنا هي أنّ المفهوم الحديث للإنسان، بوصفه «كائناً «حرّاً» من السماء (being “free” of Heaven)، سيّداً كاملاً على مصيره الخاص»، هو أمر «يبيّن لنا كم كانت ولا تزال جهود «المصلحين» المسلمين الحداثيين بلا جدوى، أولئك الذين تطلّعوا إلى تحقيق التناغم بين الإسلام والنزعة الحداثية»، وذلك باسم «إنسان مسلم» (homo islamicus) هو بطبيعته لا يقبل التحديث أو هو ممنوع من الحداثة[4].

هذا النوع من التأويل هو الذي يمنع قيام «فلسفة الدين» بالمعنى المعاصر في أفق ثقافتنا. ربما من المفيد أن نأخذ هنا بالتمييز بين ما هو «حديث» (خاص بالثقافة الأوربية) وما هو «معاصر» (الذي يمكن أن يكون مفتوحاً لجميع الثقافات)، والكفّ عن فهم الحديث بوصفه مرادفاً للمعاصر[5]. لكنّ الحلّ لا يكون في عزل «المسلم» عزلاً هوويّاً وحمايته الدينيّة من مغامرات العقل «المعاصر»، وهو عقل «حديث» بالضرورة التاريخية. فإنّ كلّ فكّ ارتباط دينيّ عن قصّة الحداثة لا يكون في الوقت الراهن سوى حبكة سرديّة فحسب. إنّ لقب «المفكّر المسلم» لا يزال صفة غير مستقرّة. وهو سوف يبقى

= Philosophy in the Land of Prophecy (New York: State University of New York Press, 2006), pp. 260 sqq.

(1) Ibid. p. 261.

(2) ibid.

(3) ibdi. p. 262.

(4) ibid. p. 265.

(5) ibid. p. 338.

كذلك طالما أنّه لا يشارك في النقاشات العالمية حول قضايا العلوم الاجتماعية الراهنة إلا من موقع الدفاع الهووي عن «النفس»؛ بوصفها تعود في آخر المطاف إلى محتوى معياري ديني معطى منذ القرون الوسطى.



الباب الأول

في ماهية الدين
أو كيف صار الله فكرة؟
الإيمان بعد نهاية الملة

§ 3

العالم لم يعد آيةً؟
في معنى الحداثة الدينية

«وقال لي: أنت معنى الكون كلّه».
النفّري، كتاب المواقف

«فاقتضى الأمر جلاءَ مرآة العالم، فكان آدمُ عينَ جلاءِ تلك المرآة وروحَ تلك الصورة».
ابن عربي، فصوص الحكم

«قال أحدهما للآخر: أنا كتبت على الرمل سطراً. كتبت هذا: أنا من هو كائن. وأنت ماذا كتبت؟ فقال الآخر: هذا ما كتبت: لست سوى قطرة من هذا الأقيانوس الكبير».
جبران، كتاب التائه

تقديم:

على الرغم من أنّ **كلمات** «العالم» و«الطبيعة»[1] وحتى «الكون»[2] متداولة في كتب القدماء؛ إذْ كانت عناوين كبرى لعلوم برأسها، وحسبنا أن نذكّر بمؤلّفات أرسطو أو شروحه العربية، فإنّ استعمالات المحدثين لهذه

---

(1) عند جميع الفلاسفة العرب.

(2) عند الفلاسفة العرب في معنى «الكون والفساد»، ولكن خاصة في نصوص ابن عربي حيث نعثر على ملامح اصطلاح من نوع آخر.

المصطلحات، منذ كوبرنيكوس وديكارت، كما تواترت في أعمال الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط خاصةً، إنّما تنمّ عن تحوّل دلالي ونظري خطير جدّاً في تصوّر «العالمين» لما كان يواجههم في أفق «المعمورة»، بوصفه الشريك الوجودي الذي لا مناصَ من التعامل معه تحت اسم «العالم»، وهو في كلّ اللغات القديمة لا يخلو من حكم ذوقي أو جمالي لا تخطئه العين.

باليونانية تعني لفظة (kósmos/κόσμος) الترتيب والتنظيم الذي يجعل السماء والأرض والآلهة والبشر جماعة واحدة تجمع بينها أواصر الصداقة والحكمة وروح العدل والترتيب الحسن[1]. وباللاتينية مثلاً إنّ (mundus) تعني 1- ما هو صافٍ، نظيف، مهيَّأ، لائق، أنيق؛ 2- عالم، سماء، معمورة، دنيا، بشر، أرض، كرة أرضية؛ 3- أدوات الزينة (للنساء)، حليّ، زخارف، أدوات تجميل... ولا يبدو أنّ العربية تشذّ عن هذا؛ حيث إنّ «عالم» من «علم» بمعنى «وسم»، ومنه العلامة والمعلم والعَلَم، وكلّها أوصاف تدلّ على سمة يُعرف بها الشيء أو الرجل أو الطريق، ومنه سمات أو آثار الخير أو الجمال أو العظمة، والوسام والوسامة هي حسن الوجه. إنّ القصد من هذه الملاحظة أنّ «العالم» عند القدماء جميعاً، يونان وروماً وعرباً، قد كان شيئاً بصريّاً وجمالياً، وحتى نهتدي بالتعبير القرآني الرائع، لقد كان العالم «**آية**». فقد فُهم الوجود بوصفه «مثالاً» أو أمراً منظوراً لعين النفس (idea- eidos)، وفُهمت المعرفة بوصفها «نظراً»[2] (theoria, intuitus). قال أرسطو: «تنطوي كينونة الإنسان في ماهيتها على العناية بالنظر»[3]. وهو أمر أقرّ به اللاحقون

---

(1) Platon, Gorgias, 507e-508a.

(2) عن «أوّلية النظر» في تصوّر القدماء للكائن ولطريقة «الفهم» البصري والحدسي له، راجع: هايدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، 2012م، ص328-329.

(3) أرسطو، ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الكبرى 1، 980 أ 21. قال: «تنطوي كينونة الإنسان في ماهيتها على العناية بالنظر».

مثل: أوغسطين[1]، أو الفارابي[2]. وسواء كانت الفرضية، التي تقود إلى تبرير وجود العالم، فكرة الإله الصانع (δημιουργός, démiourgos) اليونانية، أو تصوّر الإله الخالق الإبراهيمي (يهوه، الأب، الله،...)، فإنّ «النظرة» إلى «العالم» قد كانت في ماهيّتها البصرية والشعرية (في معنى البويزيس) هي نفسها معزوفة على أوتار حضارية ولغوية مختلفة: كان العالم «معلماً» جميلاً يحتاج إلى «إنقاذ» أخلاقي، ولا يمكن أن يتمّ ذلك إلا بالنظر إليه باعتباره «علامة» على علة أولى، «غائبة»، سابقة، تقع خارجه.

لكنّ المقام منذ ديكارت تغيّر، وانتقل الفلاسفة إلى أفق آخر للفهم. صحيح أنّهم احتفظوا في الظاهر بمصطلحات القدماء، من قبيل «الكائن» و«العقل» و«النظر» و«العالم»... إلخ، إلا أنّهم لم يحتفظوا بمفاهيمهم عنها. بقيت **المصطلحات** لكنّ **المفاهيم** قد تغيّرت. إنّ العالم لم يعد «**آية**»؛ إنّه صار «**موضوعاً**». وبعبارة طوبيقية: لقد انتقلت العقول المفكّرة من برادايم الوجود (أنّ السؤال النموذجي هو: «ما هو الكائن؟»، وأنّ الجواب الهادي هو: هو جوهر قائم بنفسه) (حيث عمل القدماء وبنوا علومهم حول «النفس» و«العالم» و«الإله»، ورسموا خطط السلطة في جماعاتهم) إلى برادايم الوعي (أنّ السؤال النموذجي هو: ما هي طبيعة الذهن البشري؟ وأنّ الجواب الهادي هو: هو أنا أفكّر، أو وعي، أو إدراك، أو ذات متمثّلة لكلّ شيء بوصفه «موضوعاً») (حيث تشكّلت بذور الأزمنة الحديثة في علوم الطبيعة والحقّ الطبيعي وفلسفة الذات ولاهوت التنوير وجماليات الحكم الذوقي). هذا الانتقال في إطار التفكير أدّى إلى انتقال في مفهوم «العالم»: من العالم/الآية إلى العالم/الموضوع. ولأنّ العالم قد غيّر من مفهومه، فإنّ كلّ نظرة دينيّة إليه قد تغيّرت.

---

(1) أغسطينوس، الاعترافات، الكتاب العاشر، الفصل 35.

(2) يقول الفارابي: «والجمال والبهاء والزينة في كلّ موجود هو أن يوجد وجوده الأفضل، ويحصل له كماله الأخير». كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، 1973م، ص52، 102-103.

وأبطال هذه الواقعة الميتافيزيقية مبثوثون على الطريق الواصل من كوبرنيكوس (الذي أعاد برمجة هيئة العالم على مركزية الشمس) إلى كانط «الذي أعاد رسم خارطة العقل البشري عامة على أساس نتائج الحداثة العلمية (فيزياء غاليلي/نيوتن)، والفلسفية (أنا أفكّر ديكارت، ووعي لوك)، والقانونية (العقد الاجتماعي من هوبز إلى روسو)، واللاهوتية (من الإصلاح وسبينوزا إلى هيوم ومندلزون)، والفنية (نقد التجربة الجمالية من باومغارتن إلى شلر».

يقع نظر كانط في ماهية الدين، إذاً، في دائرة تفكير بعينه، ألا وهو براديم الوعي: أنّ الدين بما هو كذلك لا يمكن أن يدخل في أفق السؤال الفلسفي إلا بقدر ما يجد شروط إمكانه في طبيعة العقل البشري منظوراً إليه بوصفه ذاتاً أو وعياً محضاً بأنفسنا. ولذلك، المطلوب مع كانط هو إقامة هذا التساؤل الكبير والإجابة عنه: كيف دخل الدين في طبيعة العقل البشري؟ من هنا صار البحث في ماهية العلاقة بين عالم الطبيعة وعالم الدين قابلاً للصياغة المؤقتة الآتية: هل يوجد فاصل حقيقي بين «عالم» الطبيعة وبين عالم «الدين»؛ أي بين الدين والعالم؟ ويمكن تصوّر إجابة كانط على هذا النحو: لا يمكن للكائنات التي من جنسنا أن تقبل بصلاحية كونية للإيمان إلا إذا كان مؤسّساً على «دين في حدود مجرّد العقل»[1] البشري بما هو كذلك. إنّ الدين إمكان أخلاقي أصيل يصعد في أفق أنفسنا من الداخل، وليس جهازاً عقديّاً أو دعويّاً يُفرض من الخارج على العقول. «كلّ ذلك لا ينبغي انتظاره من ثورة خارجية»؛ بل ليس من طريق إليه إلا نوع عالٍ من «السيرة الحسنة»، إلا أنّها لن تكون سيرة دعويّة؛ بل سيرة متعالية للعقول الحرة في تدبير مكان الإنسانية في العالم الفسيح[2]. كيف ذلك؟

---

(1) كانط، إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول، بيروت، 2012م، ص56 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص202 وما بعدها.

1- حداثة العالم أو كيف تحوّلت الطبيعة من «آية» إلى «موضوع»؟

قال كانط، في الجملة الأولى من أحد المصادر الكبرى للحداثة، نعني كتابه (**نقد العقل المحض**): «للعقل البشري، في نوع من معارفه، هذا القدر الخاص: أن يكون مرهقاً بأسئلة لا يمكنه ردّها؛ لأنّها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه؛ ولا يمكنه أيضاً أن يجيب عنها؛ لأنّها تتخطى كلّياً قدرة العقل البشري»[1]. إنّ كلّ أسئلة الميتافيزيقا تقع في باب هذا النوع من القدر. وهو «خاص» لأنه يتعلق بطبيعة العقل البشري نفسه، وليس قدراً خارجياً. والمسائل التقليدية الثلاث للإلهيات عند القدماء من أفلاطون إلى ابن رشد، نعني أن مسائل «خلود النفس»، و«حدوث أو قدم العالم»، و«وجود الله» هي أخطر المسائل التي تصدّى لها كانط، ضمن تقليد يرجع، في تقديرنا، إلى كتاب الغزالي (**تهافت الفلاسفة**)؛ حيث نعثر على ما يشبه الخطاطة «الكلامية» (التي لا تزال تعوّل على المنطق الصوري في تخريج دعاوي الخصوم من أجل دحضها) عمّا سيصبح تحت قلم كانط مبحثاً في «الفلسفة المتعالية»؛ أي مبحثاً في شروط الإمكان القبلية التي تجعل العقل البشري ينقاد من نفسه إلى طرح مسائل الإلهيات الثلاث، والخوض فيها خوضاً دراميّاً يفشل فيه العقل النظري (الذي أثبت جدارته في العلوم الفيزيائية والرياضية)، ويضطر إلى الإقرار بأنّه يعيش «نزاعاً للعقل مع ذاته» في هذا الميدان، ومن ثمّة عليه، في نهاية المطاف، أن «ينقد» نفسه؛ أي أن يرسم حدوداً لصلاحيات ملكاته وأن يستعملها بناءً على أصناف محدّدة من «الانضباط» النقدي.

منذ الآن نعلم أنّ أسئلة النفس والعالم والله هي مسائل ترهق العقل البشري من داخل قدره الخاص، وليس من خارج؛ أي لا يحقّ لأيّ مؤسسة

---

(1) كنط، عمّانويل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989م، ص25.

أن تدّعي أنّها تدعو العقل إلى التفكير أو عدم التفكير في مسائل الدين مثلاً. إنّ العقل يأتي إلى هذه المسائل من نفسه. وإن كان ذلك لا يعني بحسب كانط أنّه سوف ينجح بالضرورة في مهمّته. هو «يقع في هذا المأزق من دون ذنب يقترفه»[1]. اللهمّ إلا أن نَعدّ طبيعتنا البشرية نفسها بمثابة ذنب عليه أن يتحمّله. وفي الحقيقة هذا ما يدعونا كانط إلى القيام به: أن ندع العقل يتحمّل طبيعته؛ أي قدره الخاص أو مهمّته إلى النهاية. وأفضل تبرير قدّمه كانط هنا هو تبرير مدني: إنّ مسيرة تحرّر المجتمعات من الاستبداد والفوضى هي نفسها مسيرة تحرر العقل من الدوغمائية والريبية. وليس ذلك باللجوء إلى «قرارات تعسّفية»؛ بل من خلال «محكمة تضمن له دعاويه المحقة»، و«هذه المحكمة هي نقد العقل المحض»[2].

وفي الأغلب يُساء فهم كانط حين يُؤخذ «النقد» بوصفه انتقاداً للكتب والمذاهب بغاية دحضها (كما كان الأمر مع الغزالي في التهافت)؛ بل الغرض هو نقد «قدرة العقل البشري عامة» وليس هذا القول أو ذاك.

من أجل ذلك، إنّ أكبر درس فلسفي تركه كانط في أفق الحداثة هو إعطاء تفسير مناسب لواقعة «الثورات» العلمية، التي حدثت في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وخاصة عندما صاغ مصطلح «الثورة الكوبرنيكية»: بعد فشل كوبرنيكوس في فهم حركة الكواكب، على افتراض أنّها تدور حولنا، خطرت له فكرة أن يجعل المشاهد يدور حولها، وما فعله كانط هو شيء مشابه، وإن كان يأخذ خطّاً معاكساً: أن نجعل الموضوعات تدور حول قدرتنا الذاتية، وليس العكس[3]. كوبرنيك علّمنا أنّ مركزية الشمس تسمح لنا بتفسير ما يقع لنا، وليس العكس، أمّا كانط فقد علّمنا أنّ مركزية الطبيعة لا تسمح لنا بمعرفتها؛ بل ينبغي علينا أن نقوم بالعكس: أن

(1) المصدر نفسه، ص25.
(2) المصدر نفسه، ص26.
(3) المصدر نفسه، ص34.

نجعل الطبيعة تدور حول عقولنا، أي تستمدّ كلّ دلالتها من مقولتنا وليس العكس.

قال: «إنّي لا أرى كيف يمكن أن نعرف قبليّاً شيئاً، لو كان على الحدس أن ينتظم وفق [تلك الموضوعات]. أمّا إذا انتظم الموضوع (موضوعاً للحواس) وفقاً لقدرتنا الحسية، فإنّي أستطيع أن أتصوّر هذا الإمكان جيّداً»[1].

ليس العلم الطبيعي غير طريقة في القبض على «إمكانات» المعرفة التي نتوافر عليها في طبيعتنا ككائنات عاقلة مزوّدة بجملة من الملكات. نحن لا نعرف من ظواهر الطبيعة إلا ما هو معطى في تجربة ممكنة لنا بشراً؛ أي يمكن التقاط حدس حسّي عنه بفضل ما نتوافر عليه من صور قبلية في طبيعتنا، وهما بالنسبة إلينا صورتا الحسّ الباطني (الزمان)، والحسّ الخارجي (المكان)[2]. «لكن، على الرغم من أنّ كل معرفتنا تبدأ مع التجربة، فإنها مع ذلك لا تنبثق بأسرها من التجربة»[3]؛ بل أيضاً من البنى القبلية الموجودة في عقولنا.

ما قصد إليه كانط هو غلق الباب أمام أيّ نوع من «المعرفة» لا يكون من جنس الطريقة التي تتمّ بها المعرفة العلمية. وهو قد نجح في ذلك بالاعتماد على التمييز الحاسم بين «الظواهر» (ما يمكن أن نعرف بوساطة العلوم) و«الأشياء في ذاتها» (أي ماهية الكائنات كما هي بقطع النظر عن ملكات الإدراك التي بحوزتنا بشراً). ومن ثمّ إنّ نقد العقل النظري يعني هنا التنبيه أوّلاً وقبل كلّ شيء إلى أنّنا، بشراً، لا يمكننا أن نعرف (أي أن ننتج معرفة علمية) إلا «الظواهر»؛ أي الكائنات الطبيعة كما تدخل في نطاق إدراكنا: حدساً حسّياً، ثمّ تخييلاً ثمّ تصوّراً.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص60 وما بعدها.

(3) المصدر نفسه، ص45.

يقول: «إنّ كلّ حدسنا ليس سوى تصوّر للظاهرة، وإنّ الأشياء التي نحدسها ليست في ذاتها على نحو ما نحدسها، ولا علاقاتها قائمة في ذاتها على نحو ما تظهر لنا، وإنّا إذا نسخنا ذاتنا أو حتى مجرد القوام الذاتي للحواس عامة، فسيختفي كلّ قوام الأشياء وكلّ علاقاتها في الزمان والمكان؛ بل المكان والزمان عينهما، لأنها بما هي ظاهرات، لا يمكن أن توجد في ذاتها بل فينا فحسب»[1].

ذلك يعني أنّ مفخرة العصور الحديثة؛ أي الثورات العلمية في معرفة الطبيعة، لا تعدو أن تكون من الناحية الفلسفية، بحسب كانط، مجرّد استعمال مناسب لملكات الإدراك التي يملكها نوع من الكائنات العاقلة، ليس عليه أن يذهب إلى حدّ ادّعاء أنّها تعرف «الأشياء في ذاتها»؛ أي كما هي في ماهيتها الخاصة؛ بل أن يتواضع بشكل خاشع، وأن يقرّ بأنّه لا يعرف بوساطة هذه العلوم غير ما هو متاح لأن يُعرف **بالنسبة إلينا**؛ أي لا يعرف غير «الظواهر»، ما يمكن أن يظهر في أفق أنفسنا، في شاشة أنفسنا، بقدر الملكات التي بحوزتنا. وليس في هذا أيّ تشكيك في القيمة الكونية للحقائق العلمية؛ بل هو جرأة رائعة على تنزيلها في مكانها المناسب من إمكانيّة الحقيقة التي تخصّنا بشراً. وكلّ من لا يقبل بهذا التوضيح «المتعالي» لمصادر معرفتنا العلمية هو يواصل السلوك الدوغمائي للفيلسوف «المستبدّ» الكلاسيكي.

ومن الطريف أن نقف قليلاً عند تسمية كانط لفلسفته بأنها «متعالية» أو «ترنسندنتالية»[2]؛ يفرّق كانط بين ما هو (transzendent)؛ أي «مفارق» أو «متجاوز» لما هو طبيعي أو عادي، من فرط «عموميته»، وينزع إلى أن يتخطّى أفق طبيعتنا الإنسانية، من الفعل اللاتيني (transcendere)، الذي يعني «التخطّي صعوداً» و«المجاوزة». وهذا المعنى معروف لدى القدماء، وكانوا

(1) المصدر نفسه، ص69.

(2) transzendental

يطلقونه على الله أو على معانٍ عالية مثل الحق والجمال والخير. وكانط نفسه يستعمل مصطلح «مفارق» كي يشير إلى ما يتخطّى كلّ تجربة ممكنة، ولا يمكن أن يكون موضوع معرفة لنا، مثل «الله»... إلخ. لكنّ «الترنسندنتالي» (transzendental) إنّما يعني شيئاً آخر تماماً. يقول كانط: «إنّني أسمّي **متعالية** كلّ معرفة لا تهتمّ بالموضوعات بقدر ما تهتمّ عموماً **بطريقتنا في معرفة** الموضوعات، **وذلك من جهة ما يجب أن تكون هذه** الطريقة **ممكنة** بشكل قبلي»[(1)].

ما يتعالى هنا هو نمط معرفتنا من حيث إنّه قدرة هي التي تمتلك شروط إمكان المعرفة البشرية على نحو قبلي. إنّ العقل البشري مجهّز بملكات هي التي تجعل أيّ نمط من المعرفة لأيّ ضرب من الظواهر ممكناً، وذلك على نحو قبلي؛ أيْ قبل أيّ حاجة إلى التقاط ذلك بشكل «إمبريقي» (تجربي) من العالم الحسي. فالمعرفة التقليدية (كما تصوّرها القدامى من أفلاطون إلى ابن رشد) ظنّت أنّها تستطيع أن تعرف ما هو «مفارق» لعالم المادة، وفي الحقيقة هي لم تكن تملك حتى الحق في ادّعاء ذلك.

قال: «إنّ موضوعنا هنا ليس طبيعة الأشياء التي لا تُستنفذ؛ بل الفاهمة [الذهن] التي تحكم على طبيعة الأشياء»[(2)].

لأوّل مرة تفطّن العقل البشري إلى أنّ معرفته للطبيعة لا تعدو أن تكون معرفته للصور العقلية التي في طبيعته. ولذلك إنّ ما يسمّيه علوماً هي إمكانيات صورية موجودة في ملكاته الخاصة، ومن ثمّ إنّ موضوع البحث حول عالم الطبيعة هو، في ماهيته، بحث في طبيعة العقل البشري وقواه، بل هو أيضاً وخاصةً بحث في حدود هذا العقل؛ بل وحدود استعمالاته. لقد فهم علماء الطبيعة أخيراً «أن العقل لا يرى إلا ما يولّده هو وفقاً لخطته، وأنّ

---

(1) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Auflage B, S. 26.

(2) كنط، عمّانويل، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص55.

على العقل [...] أن يرغم الطبيعة على الإجابة عن أسئلته، ولا يدع نفسه ينقاد بحبال الطبيعة وحدها»[1].

ما وقع مع الحداثة هو «ثورة في طريقة التفكير»[2]، وليس تعميقاً أو توسيعاً لنموذج العلوم في العصر الوسيط. ولا تدين الفيزياء الحديثة بهذه الثورة إلا إلى هذه الفكرة: أن «تبحث، وفقاً لما أودعه العقل نفسه في الطبيعة، عمّا يجب أن تتعلّمه منها، وعمّا لا تعلمه من تلقاء نفسها»[3]. لا يجد العقل في الطبيعة إلا ما أودعه فيها بنفسه: هذا هو التغيير الكبير في المنهج الذي اقترحته الفلسفة الحديثة: «أن لا نعرف عن الأشياء قبليّاً إلا ما نضعه فيها نحن»[4]. وذلك «لأنّنا لا نستطيع في المعرفة القبلية أن نضيف إلى الموضوعات إلا ما تستمدّه الذات المفكّرة من نفسها»[5].

لا تعني الحداثة، بحسب كانط، أكثر من «تغيير في طريقة التفكير»[6]. ولكن فيم تتمثّل؟

إنّها تتمثّل في شيء واحد: أنّ على العقل النظري، الذي أدّى إلى ثورة العلوم الحديثة، أن يكفّ عن ادّعاء أنّه قادر على بناء معرفة علمية مماثلة عمّا يتجاوز **عالم الطبيعة**: عن مسائل «النفس» و«العالم» و«الله». ولذلك، إنّ أهمّ قرار فلسفي أتى به كانط لتغيير طريقة التفكير في تقليد العقل البشري عامة هو هذا: «أن ننكر على العقل التأمّلي كلّ تقدّم في هذا الحقل فوق الحسي»[7]. وذلك يعني أن نعترف بأنّ ما يوجد خارج نطاق عقولنا هو أمر لا يقبل المعرفة

(1) المصدر نفسه، ص33.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، ص35.
(5) المصدر نفسه، ص36.
(6) المصدر نفسه، ص35.
(7) المصدر نفسه، (بتصرف).

أصلاً، وأنّ النقد المتعالي للعقل لا يعني أكثر من هذا: أنّ نمط معرفتنا للموضوعات يمنعنا سلفاً من الطمع في معرفة ما لا يوجد في إطار التجربة الممكنة لعلومنا. وذلك أنّ نمط الإدراك هو الذي يحدّد طبيعة المدركات وليس العكس.

بيد أنّ هذا الاعتراف بحدود العقل النظري لا يعني تهافته أو ضعفه أو سوء استخدامه؛ بل فقط: أنّ ملكاته لا تسمح له بأن يعرف ما يخرج عن طبيعته؛ أي ما هو معطى خارج الزمان والمكان، حيث يتوجّب عليه أن يتوافر على «حدس عقلي» هو لا يملكه، فكلّ حدوسه هي من طبيعة حسية حصراً. هنا وجد كانط مخرجاً فلسفياً حاسماً هو الدرس العقلي الكبير لفلسفته المتعالية: ألا وهو أنّه يمكن أن ننزل عند «رغبة الميتافيزيقا» في تخطّي «حدود كلّ تجربة ممكنة بوساطة معرفتنا القبلية إنّما الممكنة في المقصد العملي وحسب»[1].

ولذلك بات سؤال الفلسفة هو الآتي: كيف يمكننا تحويل «فشل» العقل النظري في ميدان الميتافيزيقا إلى نجاح من نوع آخر، في ميدان آخر، لا يقلّ إلحاحاً بالنسبة إلى عقولنا؟ كيف نستثمر كون العقل النظري قد ترك لنا «مجالاً لمثل هذا التوسّع مع أنّه اضطرّ إلى إبقائه فارغاً، يبقى لنا أن نملأه بمعطيات عملية، لا بل إنّ العقل يحثّنا إلى ملئه بها إن أمكن»[2].

إنّ العقل النظري، الذي بنى «معرفة» عن عالم الطبيعة، لا يمكنه أن يعرف ما يتجاوز عالم الطبيعة هذا؛ بل فقط هو يستطيع «أن يفكّر فيه». وهذا التمييز، الذي أدخله كانط بين «أن نعرف» و«أن نفكّر»[3]، هو أحد المفاتيح الرائعة لمشروع نقد العقل. يمكنني أن أعرف عالم الطبيعة؛ أي يمكنني أن

(1) المصدر نفسه، ص36

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص37، الهامش.

أثبت إمكانه داخل التجربة الممكنة لعلوم الطبيعة، لكنني لا أستطيع أن أعرف النفس أو العالم أو الله، لأنّها كائنات تقع خارج إطار التجربة الممكنة، ولذلك لا يمكنني سوى أن أفكّر فيها بوصفها «أفكاراً» ممكنة للعقل البشري، من دون أن أناقض نفسي.

إنّ مصاحبة «تفكير» العقل النظري في الميدان فوق المحسوس يمكن أن يكون تمريناً فلسفياً رائعاً لنقل مصالح العقل البشري من نطاق الاستعمال **السالب** في ميتافيزيقا الطبيعة إلى أفق الاستعمال **الموجب** في ميتافيزيقا الأخلاق.

ولذلك، إنّ ما كان يقلق كانط فعلاً هو: ماذا نضع بين أيدي الأجيال القادمة[1]؟ والكنز الذي يقترح علينا كانط أن نتركه للأجيال القادمة هو: أن نترك لها ما يمكّنها من أن تستعمل عقولها استعمالاً كاملاً؛ أي قادراً على «معرفة» الطبيعة، ولكن أيضاً على «التفكير» في المسائل التي تتجاوز حدود التجربة الممكنة (أي النفس والعالم والله)، ولكن من دون السقوط في مشاكل لا حلّ لها (مثل «مغالطات» العقل حول النفس، أو «نقائض» العقل حول العالم، أو «المثال» المتعالي حول الله). ومن ثمّ الاقتناع الصحيح بأنّ «التضييق» من عقلنا النظري ليس له «فائدة سالبة» فحسب؛ بل له أيضاً «فائدة موجبة» هي «توسيع» استعمالنا للعقل في المسائل العملية، بوصفها تقع هي بدورها تحت تشريعات «العقل المحض» نفسه بما هو كذلك[2].

يجب أن نعترف بأنّ ما لا يمكننا أن نعرفه باعتباره «ظاهرة» (في عالم الطبيعة) يمكننا بكلّ جدارة أن «نفكّر» في إمكانه العقلي بوصفه «شيئاً في ذاته» (خارج عالم الطبيعة)[3]. مثلاً: إنّ «الأنا» الذي ندعوه «نفساً» هو ليس

---

(1) المصدر نفسه، ص36، 37.

(2) المصدر نفسه، ص37.

(3) المصدر نفسه.

«شيئاً» نحسّ به بل مجرّد «أنا أفكّر» يصاحب كلّ تمثّلاتي، ولكن على الرغم من أنّه لا يقابله أيّ «موضوع» معطى في تجربة ممكنة فإنّ هذا الفراغ «الطبيعي» حول النفس (فهي ليس «ظاهرة») يمكن أن يسمح لنا بتأسيس أيّ بحث أخلاقي في الحرية[1] (أي في معنى النفس منظوراً إليها كـ«شيء في ذاته»): في عالم الطبيعة، من حيث إنّنا أجسام، نحن «ظاهرة» تخضع للسببية؛ لكن من حيث إنّنا «شيء في ذاته» نحن أحرار. ومن ثَمَّ، على الرغم من أنّني «لا أستطيع أن **أعرف** نفسي بوساطة العقل النظري»، و«لا أستطيع أن **أعرف** الحرية كصفة لماهية أنسب إليها أفعالاً في العالم الحسي»، فإنّني «أستطيع مع ذلك أن **أفكّر** [في] الحرية»[2].

وهكذا، لا تعارض البتّة بين الطبيعة والأخلاق: بين عقل نظري لا يعرف إلا الظواهر، و«عقل عملي» لا يقصد إلا النظر في مساحة الحرية في وعينا. الحرية هي مساحة غير نظرية لكنّها تجد إمكانها في طبيعة العقل البشري، الذي يتخطّى الطبيعة كي يفكّر خارج قوانينها. ومنذ أن يبدأ التفكير خارج عالم الطبيعة يصبح معنى الحرية ممكناً، ويبدأ عالم آخر في التشكّل: إنّ عالم الأخلاق حيث تعثر مسائلُ مثل خلود النفس، أو وجود الله، أو قانون الحرية، على جدارتها ومعناها بالنسبة إلى عقول من جنس عقولنا: عقول متناهية في معرفة عالم الزمان والمكان، لكنّها قادرة بطبعها على التفكير في اللامشروط بأيّ تجربة ممكنة. وهكذا، إنّ فشل العقل النظري في معرفة ما يتجاوز حدود عالم الطبيعة؛ أي إنّ فشل العقل النظري في ميدان الميتافيزيقا ليس فشلاً نهائيّاً؛ بل هو يمكن أن يكون أمارة عالية على نصر أخلاقي للعقل العملي في ميدان آخر، نعني بالتحديد ميدان الدين، كما سنرى.

(1) المصدر نفسه، ص38.

(2) المصدر نفسه، ص38.

2- الدين مصلحة من مصالح العقل: أو كيف نوسّع أفق الإيمان بوساطة الحرية؟

على خلاف أوّلية النظر على العمل لدى اليونان، والحياة التأمّلية على الحياة العملية، يدافع كانط عن «أوّلية العقل المحض العملي على العقل التأمّلي»[1]. نحن نقرأ هذا الانقلاب «الحديث» بوصفه مستمدّاً من جذور توحيدية، لعلّ أقربها إلينا هو الاستعمال القرآني لمعنى «عَقَل»؛ حيث إنّ هذا المعنى هو عملي صرف، ولا علاقة له بأيّ بُعدٍ نظري. إنّ مفاهيم من قبيل «المعرفة» و«الحقيقة» و«الحكمة»... إلخ هي لدى التوحيديين معانٍ عملية بحتة؛ أي تستمدّ صلاحيتها من «مصلحة» ما. وهذا بالتحديد ما حاول كانط تملّكه من خلال نظريته عن «مصالح العقل» بوصفها تنتهي إلى ترسيخ حقّ إنساني في الرجاء أفقاً أخيراً للحرية؛ إذ، بحسب كانط، «يستطيع المرء أن ينسب إلى كلّ قدرة من قدرات النفس **مصلحة**؛ أي مبدأ يتضمّن الشرط الذي تحته وحده يتمّ إنجاح أدائه... ويعيّن العقل... مصلحة كلّ قدرات النفس، أمّا مصلحته فيعيّنها بنفسه»[2]. ولكن ما دلالة المصلحة هنا؟ إنّها دلالة متعالية، فإذا كانت مصلحة العقل النظري تقوم على شرط «المطابقة»؛ أي «أن يكون فقط متوافقاً مع نفسه»، فإنّ مصلحة العقل العملي تكمن في «أن يتّسع فحسب»[3]. توسيع حدود العقل البشري والمعرفة التأمّلية[4]، التي يميل العقل النظري إلى غلقها على نفسه، توسيعها بوساطة الحرية هو مصلحةُ العقل العملي. لا يمكن توسيع العقل ليشتمل على وقائع الدين، مثلاً، إلا بالحرية؛ أي من خلال مصلحة عملية عليا لا يمكن لأيّ عقل نظري آليّ أن

(1) كنت، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008م، ص211 وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص212

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص228.

يبلغها أو يفهمها إلا على نحو إشكاليّ؛ بل إنّ كانط، على طريقة التوحيديين، لا يرى أيّ معنى لإمكانية عزل العقل النظري عن أيّ أساس عملي؛ ذلك «لأنّ كلّ مصلحة هي في نهاية الأمر عملية، وحتى مصلحة العقل التأمّلي نفسها ليست كاملة إلا مشروطة وفي الاستعمال العملي لا غير»[1]. هذا التخريج غير يوناني تماماً، ولا يمكن أن يجد جذوره إلا في التصوّر التوحيدي للعقل بوصفه، أساساً، ملكةً عملية محضة.

إنّ الرجاء ضرب من «العلّية بوساطة الحرية»؛ ذلك أنّه لا يمكن تصوّر الرجاء إلا خارج العالم المحسوس. لكنّ ذلك يجعل كلّ بحث عن الرجاء بحثاً صرفاً في الحرية؛ أي في سببية تعمل خارج المحسوس. إنّ الدين يقدّم الله بوصفه «خالقاً» للعالم. وكانط لا يعترض على هذا القول؛ بل يدافع عنه أيّما دفاع بوصفه شرطاً متعالياً للحرية الإنسانية، ومن ثَمَّ لإمكانية الرجاء. لكنّ الخطر الأكبر متأتٍّ، بحسب كانط، من حصر الله في علاقة مادية وحسّية بالزمان والمكان؛ أي بمكوّنات عالم «الظواهر». قال: «يجب على المرء أيضاً أن يسلّم بأنّ لأفعال الإنسان سببها المعيِّن في **شيء يقع كلّياً خارج سيطرته**؛ أي في علّيّة كائن أسمى مختلف عنه وبه يتعلق بشكل مطلق وجوده الخاص وتعيين علّيته بالكامل»[2]. كيف نفهم ذلك؟

علينا أن نستحضر هنا أطروحة كانط بأنّ الإنسان لا ينبغي أن ننظر إليه «بوصفه ظاهرة؛ بل بوصفه شيئاً في ذاته»[3]. ذلك يعني أنّ أفعال الإنسان الحرة لا تقع في الطبيعة؛ بل في عقله. ومن ثَمّ إنّ الله لن يخلق أفعالنا إلا بوساطة حريّتنا. نحن لا نوجد في الزمان والمكان إلا تمثّلاً فقط. مثلما أنّ الله ليس شيئاً يوجد في الطبيعة. ومن ثَمَّ إنّ دلالة فكرة «الخلق» التوحيدية سوف

(1) المصدر نفسه، ص214.
(2) المصدر نفسه، ص182.
(3) المصدر نفسه، ص182.

تأخذ هنا تعديلاً تأويلياً طريفاً: لا يتمّ الخلق في العالم الحسي أو عالم الظاهر («إنّ القول إنّ الله خالق للظاهر هو تناقض»[1]؛ بل في عالم «الأشياء في ذاتها» أو «النومينات». («إن الله هو علة وجود الكائنات الفاعلة (كنومينات)... لأنّ للخلق صلة بوجودها العقلي، ولكن ليس بوجودها الحسي»)[2].

إنّ فكرة الخلق هي اختراع توحيدي رائع؛ لأنّه اقترح تركيباً فذّاً بين فكرة الحرية وفكرة السببية. ولم يفعل كانط من خلال فرضيته المتعالية عن «علّية بوساطة الحرية» سوى تملّك ذلك الاختراع البعيد. وما فعله كانط هو نقل «نظرية الخلق» من الجدل الميتافيزيقي المتعثّر، الذي يدافع عن خلق العالم بأسباب الزمان والمكان، إلى نقاش ما بعد ميتافيزيقي لا يرى في فرضيّة الخلق غير فكرة متعالية: إنّ من طبيعة العقل البشري أن يفهم وجود العالم أو الإنسان بوصفه مخلوقاً. ولكن لأنّ الفهم السببي في معنى «آلية الطبيعة» يؤدي إلى «الجبرية»[3]، لا يمكننا أن نحمي فكرة الحرية إلا متى جعلنا فكرة الخلق تقع خارج الطبيعة المحسوسة؛ أي على مستوى فكرة الحرية[4]. هذا النوع المتعالي من الخلق هو الذي يطلق عليه كانط اسم «العلّية بالحرية». يقول: «لأنّ العلية بالحرية يجب أن يُبحث عنها دائماً خارج العالم الحسي، في العالم العقلي»[5]. ولكن لنحترس من عبارة «العالم العقلي»: فهي لا تشير إلى أيّ عالم «آخر»؛ بل العالم العقلي هو عالم عقولنا نفسها؛ حيث «إنّ مفهوم الحرية وحده هو الذي يسمح لنا بألا نذهب للبحث عن اللامشروط وعن المعقول للمشروط والحسي، خارج أنفسنا، لأنّ عقلنا نفسه هو الذي يعرف

(1) المصدر نفسه، ص185.
(2) المصدر نفسه، ص185.
(3) المصدر نفسه، ص183.
(4) المصدر نفسه، ص182، 184-185.
(5) المصدر نفسه، ص188.

نفسه بوساطة القانون العملي الأسمى واللامشروط»[1]. ليس العالم المعقول غير مساحة المعنى التي في أنفسنا، تلك التي شرّعناها بوساطة فكرة الحرية وبشكل كلي أو لامشروط. لأنّ الإنسان حرّ، هو قادر على اختراع الكلي باعتباره مساحة معنى ذاتية هي الأفق الوحيد لملاقاة المطلق أو اللامشروط أو الإله. لولا فكرة الحرية الموجبة؛ أي المشرّعة للمعاني الكونية، لما أمكن لفكرة الله الخالق أن تأتي إلى أنفسنا. إنّ شرط إمكان فكرة الله الخالق موجودة بعدُ بشكل قبلي في عقولنا. ولذلك كلّ علاقتنا بميدان الرجاء وتقنيات الرجاء لا تتمّ على مستوى أجسامنا الطبيعية أو المحسوسة؛ بل على مستوى عقولنا، بما هي ملكات حرية وليس ملكات معرفة فحسب؛ أي على مستوى قدرتنا على تعيين إرادتنا بوساطة علّية حرّة لا علاقة لها بعلّية الطبيعة.

الحرية هي قدرة عقولنا على التشريع الكلي؛ حيث يمكن الدخول في علاقة مع فكرة من قبيل الإله. هذه العلاقة مع الإله ليست علاقة «نظرية»؛ لأنّها لا تتمّ على مستوى معرفتنا بالطبيعة؛ بل هي «عملية» محضة؛ أي تتمّ بفضل قدرتنا على الذهاب إلى ما هو أبعد من العالم المحسوس. «وهكذا نستطيع أن نفهم لماذا لا توجد في ملكة العقل **بأكملها سوى الملكة العملية**، التي بإمكانها أن توفّر لنا وسيلة الذهاب إلى أبعد من العالم الحسّي»[2].

ما العلاقة بين الرجاء ووجود الله؟ هنا مربط الفرس وبيت القصيد في كلّ «فلسفة الدين» الكانطية والسرّ البعيد لهذه المقالة. لأوّل مرة يكفّ الفلاسفة عن الانخراط في تقليد الدفاع عن وجود الله بالأدلة العقلية. ويقترحون شيئاً آخر مفيداً؛ «مفيداً» أي لا يؤدي إلى صفاقة الإلحاد، ولا إلى إنتاج مؤمنين عدميين غير قادرين على أيّ تصالح أخلاقي جذري مع طبيعتهم البشرية من دون أيّ ادّعاءات أخروية. وبكلمة واحدة: مع كانط يقع لأوّل مرة استرجاع

---

(1) المصدر نفسه، ص190.

(2) المصدر نفسه، ص190.

فكرة الإله وتحريرها من الأدوار السردية التي فُرضت عليها من طرف الديانات العالمية، حيث ظلّت فكرة الإله سجينة استعمال أداتي صرف كجهاز تبرير لأخطاء الإنسان أو تناهيه أو عجزه عن الخلود الشخصي من خلال وظيفة الوعد الأخروي.

مع كانط عاد الإله إلى الطبيعة البشرية بوصفه حاجة أخلاقية عميقة تميّزه من بقية الكائنات الحيوانية. ونحن نريد الآن أن نتعرّف ملامح هذا الحدث الفلسفي الفائق عن كثب.

لقد بذل كانط وسعه في إعادة فكرة الله إلى منبعها البشري؛ أي إلى الحاجة الدفينة التي تنطوي عليها طبيعة البشر للتفكير في كيان لا يمكن لأيّة سببية طبيعية أن تطاله. ومن ثمّ إنّ فكرة الله تقع، بحسب كانط، في تلك المساحة ما فوق المحسوسة، حيث يطمع البشر إلى الاعتراف بضرورة وجود كائن أسمى لا يمكن لأيّ كائن آخر أن يستعمله وسيلةً من فرط كماله. ومن ثمّ هو كائن يمتلك بعدُ في ماهيته ما يكون على البشر أن يسعوا إلى امتلاكه طول حياتهم، ولكن بلا جدوى. وهكذا إنّ الألوهة فكرة تنبع من رغبة البشر الأصيلة في أن يوجدوا بشكل منفصل تماماً عن وجودهم الحسي الزائل والمتناهي. إنّ رغبتهم في «الأبدية» هو الذي سيقودهم حتماً إلى التفكير في وجود كيان «أبدي» قادر من ذاته على التمتّع بما لا يمكن لبشريّ أن يبلغه أبداً. إنّ الأمر يتعلّق في قلب كلّ بشريّ «بهدف مُرجأ إلى ما لا نهاية له، إلا أنّه بمثابة مُلك بالنسبة إلى الله؛ إذ إنّ هذه العبارة هي التي يستعملها العقل للدلالة على رضا كامل مستقلّ عن الأسباب العرضية كافة في العالم، وهو، مثله مثل **القداسة**، فكرة لا يمكن أن تكون محتواة إلا في تقدّم لا نهاية له وفي كلّيته، إذاً لا يمكن لمخلوق إطلاقاً أن يصل إليها بشكل كامل»[1].

إنّ الرجاء لا معنى له إذا كان لا يرتبط بوجود الله. لكنّ هذه القولة لا

(1) المصدر نفسه، ص217، الهامش.

تعني تحت قلم كانط ما قد تعنيه تحت أيّ قلم تقليدي، ميتافيزيقي أو لاهوتي. «وجود الله» هنا ليس «وحياً» علينا أن نقبله بوصفه معطى أو ثابتاً لاهوتياً لا يقبل الجدال. لنحترس: لا مكان هنا لأيّ خطاب يقوم على «حجة السلطة». ولذلك لا مكان في الفلسفة لأيّ نقاش يمتلك فيه أحد الأطراف أيّ نوع من حجة السلطة على الأقوال أو الأدلة الأخرى. إنّ «وجود الله» هو، بحسب كانط، «مصادرة العقل المحض العملي»، وليس عقيدة نؤمن بها أو لا نؤمن. لقد أخرج مسألة وجود الله من ميدان الإيمان الشخصي أصلاً. وحوّله إلى أداة تفكير فذّة في الصعوبة الشرسة والدائمة، التي تنهك كلّ تقنيات الأمل التي طوّرها الحيوان البشري طوال مقامه على الأرض، نعني صعوبة البتّ في طبيعة الرجاء الذي يمكن لنا، بشراً، أن نقترحه على أنفسنا من دون التعكّز على أيّة جهة خارجية عن طبيعتنا البشرية بما هي كذلك؛ أي معامَلة بوصفها غاية في ذاتها، وليس وسيلة لأحد، ولو كان إلهاً.

من هنا يتأتّى حرص كانط على اعتبار «الأخلاق» الأرضية الوحيدة المناسبة لتنزيل فكرة الإله في أفق طبيعتنا البشرية. ليست الأخلاق عنده جهاز العادات أو القيم أو المعايير أو الآداب التي تساعدنا على تلبية نوع معيّن من السلوكات المفيدة بحسب نموذج العيش الذي يخصّنا، إلى جانب أجهزة معيارية أخرى من قبيل «السياسة» أو «الدين» أو «الاقتصاد» أو «الثقافة»... إلخ؛ بل الأخلاق هي كلّ مساحة الحرية بالنسبة إلى طبيعتنا بشراً، في مقابل كلّ مساحة الضرورة التي تمثّلها الطبيعة. ولذلك كلّ مشاكل الحرية هي، بحسب كانط، مشاكل أخلاقية محضة. وليس الله غير مشكلة أخلاقية صرفة؛ أي مشكلة من المشاكل الجوهرية للحرية في أفق الكائنات العاقلة المتناهية؛ أي التي لا تملك أيّ إمكانية للانفكاك عن حيوانيتها أو محسوسيتها. ولا معنى لأيّ إله لا يقودنا إلى حريتنا.

ذلك يعني أنّ الألوهة غير مفكَّر فيها هنا إلا «بالنسبة إلينا» بشراً، وليس في حدّ ذاتها. وكما أنّه لا يمكن تصوّر «خير أسمى»؛ أي تقدّم أخلاقي

لطبيعتنا البشرية إلى ما لا نهاية له، إلا متى فرضنا أنّنا خالدون، فإنّه لا يمكن أيضاً تصوّر إمكانية هذا الخير الأسمى في أفق عالمنا؛ أي إمكانية الارتباط المطلق بين سعادتنا وأخلاقنا، من دون أن «تتمّ **مصادرة** وجود علة للطبيعة بأسرها، متميّزة عنها، تحتوي أيضاً على مبدأ هذا الارتباط؛ أي التوافق الدقيق بين السعادة والأخلاقية»[1].

نحن في حاجة داخلية إلى فكرة الإله للتمكّن من التفكير في أيّ إمكانية لتحقيق الخير الأسمى على الأرض وفي حدود طبيعتنا. ولأنّ هذا الخير الأسمى لا يمكن أن يتحقق فعلاً إلا «في أبديّة»[2]، فإنّنا مدعوّون، بحكم طبيعة عقولنا، إلى انتظار هذا التحقّق من جانب كيان قادر على الأبدية من ذاته. لنقل إنّ القدرة على الأبدية هي القدرة على تحقيق «الأخلاقية والسعادة المتكافئة معها»[3]، ولكن لأنّ الطبيعة المتناهية لأشخاصنا المحسوسة والزائلة لا يمكن أن تساعدنا على تحقيق هذه الغاية فإنّه علينا أن نفترض إمكانية وجود كيان قادر على ذلك، و«ينبغي» علينا مصادرة وجوده.

علينا أن نضع في الاعتبار هنا أهمّية حرص كانط على رسم حدود الطبيعة البشرية، وكونها لا تستطيع، ولا يحق لها؛ أن تدعي أيّة مسؤولية أخلاقية نهائية أو عليا على الطبيعة أو على العالم. إنّ فكرة الله من شأنها أن تساعد الإنسانية على الإحساس بحدودها الأخلاقية. وضرورة مصادرة وجود علة عليا للطبيعة ومتميزة عنها ليست مشكلاً نظرياً أو مذهبياً عادياً. ولا هو بالدرجة الأولى خصومة فلسفية مع علماء اللاهوت أو مع المعتقدات الشعبية. إنّ بيت القصيد في تثبيت الحاجة المتعالية إلى فكرة الله في طبيعتنا البشرية من أجل تأسيس إمكانية التفكير في خير أسمى في أفق الإنسانية. ولا يمكن أن يتمّ ذلك، بحسب كان، إلا إذا قبلنا بافتراض وجود «علة للطبيعة» برمّتها؛

(1) المصدر نفسه، ص218-219.
(2) المصدر نفسه، ص217.
(3) المصدر نفسه، ص218.

أي بوجود «إله»؛ أي كائن قادر على التشريع الكلي للقانون الأخلاقي وفقاً لإرادته من دون الشعور بأيّ تناهٍ أو عدم توافق مع الطبيعة. «إنّ العلية الأعلى للطبيعة من حيث يجب افتراضها بخصوص الخير الأسمى، هي كائن هو، **بالفهم والإرادة**، علّةُ (ومن ثَمَّ صانعُ) الطبيعة، أعني **الله**. ينتج عن ذلك أن مصادرة إمكانية **الخير الأسمى المستنبط** (العالم الأفضل) هي، في الوقت نفسه، مصادرة حقيقة **خير أسمى أصيل**؛ أي وجود الله»[1].

تشير فكرة الله هنا إلى الحاجة إلى «افتراض إمكانية الخير الأسمى» بالنسبة إلينا بشراً، ولأنّ «وجود الله» هو شرط تحقيق مثل هذا الخير، فإنّه «من الضروري أخلاقياً أن نقرّ بوجود الله»[2]. الرجاء «ضروري» إذاً، وليس ترفاً وجدانياً لنوع من الناس دون غيرهم. لكنّ هذه «الضرورة» تظلّ غامضة نفسها؛ إذ ما معنى الدفاع عن «ضرورة أخلاقية»؟ ما الذي يبرّر كلّ هذا التعويل على الأخلاق في إنقاذ الإنسانية من تناهيها وعجزها عن التشريع الكلي للكائنات العاقلة عامة بوصفها غايات في ذاتها؟ يعترف كانط بأنّ «هذه الضرورة الأخلاقية هي **ذاتية**؛ أي حاجة، وليس **موضوعية**، أي ليست هي نفسها واجباً»[3]. كيف نفهم هذا التنبيه؟

لا وجود لضرورة «موضوعية» إلا في نطاق الاستعمال النظري للعقل؛ أي عندما يتعلق الأمر بإنتاج معرفة عن الطبيعة. والْحال أنّ فكرة الله، بحسب كانط، لا يمكن أن تكون أساساً لإنتاج أيّ معرفة عن الطبيعة؛ أي لا يمكن أن تؤدي دور «فرضية» تفسير؛ بل هي مشكل أخلاقي أساساً، ومن ثم هي تتعلّق بحريتنا. إنّ الله فكرة «ذاتية» بالمعنى النبيل والجذري لهذا المصطلح الخطير؛ فمن دون ذوات حرة لا معنى لوجود أيّ إله في أفقنا. إنّه تعبير عن «حاجة» في طبيعتنا البشرية، وليس حجّة عليها من خارج، أو محكمة أخروية

(1) المصدر نفسه، ص219.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.

يمكن لأيّ كان أن ينصبها على أعناقنا. ولأنّ فكرة الله ذاتية محضة، فإنّ الإيمان بها لا يمكن أن يكون في قراره إلا «إيماناً عقلياً»[1].

لا يعدو الدين الصحيح أن يكون إلا «إيماناً عقلياً» محضاً. لا يعترف كانط بأيّ وقائع «إيمانية»؛ بل فحسب بواقعة متعالية واحدة، ألا وهي «واقعة العقل»، ويعني به «الوعي»[2] بإمكانية تشريع قانون أساسي هو الوحيد الذي بإمكانه أن يحوّل مسلماتنا الذاتية إلى قوانين موضوعية قبلية للأخلاق في أفق الطبيعة البشرية منظوراً إليها بوصفها عضواً في عائلة الكائنات العاقلة في الكون.

لم يأتِ كانط للكلام في الإيمان من منطلق معرفة لاهوتية أو موقف ديني شخصي؛ بل في نطاق سؤال ربما لا نبالغ إذا قلنا: إنّه لا علاقة له بالدين بالمعنى السائد أو بالمعنى السوسيولوجي للدين، ألا وهو السؤال عمّا يجب علينا أن نفعل كبشر حتى نكون أهلاً لأيّ ضرب من السعادة العليا بأنفسنا؛ إذ «ليست الأخلاق بالمعنى الصحيح العلم الذي يعلّمنا كيف **نجعل** أنفسنا سعداء، بل كيف علينا أن نجعل أنفسنا **جديرين** بالسعادة»[3].

يبدو لنا أنّ كانط يتعامل مع الرجاء الديني التقليدي، وكأنّه نوع من طلب السعادة بوسائل غير مناسبة، أو لا تليق بالكرامة الإنسانية، نعني أنّه يتوجّس من الدين التقليدي بوصفه يميل إلى استعمال البشر لا باعتبارهم غايات في ذاتها؛ بل بوصفهم وسائل لنوع من الخلاص الذي لا يشرّفهم؛ لأنّهم يكونون فيه أداة لإرادة غير مرئية هي التي تمكر بهم لأسرار تخصها. الدين نوع من السعادة أو من المتعة، ومن ثمّ إنّ أساسه الدفين لا يمكن أن يكون إلا حسّياً أو من مصادر حسية.

---

(1) المصدر نفسه، ص220.
(2) المصدر نفسه، ص84.
(3) المصدر نفسه، ص225.

لذلك لا يمكن أن نجيب عن سؤال: «ماذا يجب علينا من أجل تحقيق الخير الأسمى في العالم»، بوسائل إيمانية تقليدية؛ أي بوسائل الثواب القائمة على الطمع البشري في جنّة ما لا يمكن تصوّرها إلا بشكل حسي. هذا الموقف لا يليق، بحسب كانط، بكرامة الإنسانية في شخصنا. لذلك هو يدعونا إلى تصوّر نوع من «الإيمان» لا يكون له من أساس سوى «وعينا بواجبنا»، وليس له من حافز سوى «الحاجة إلى قصد عملي»[1] محض يساعدنا على استعمال عقولنا في ميدان ما فوق المحسوس، حيث نجد «موضوعاً» لائقاً بنا نتعلّق به بشكل حرّ. هذا الموضوع «يمكن أن يسمى **إيماناً**، وبالمعنى الأدق **إيماناً عقلياً** محضاً؛ لأن العقل المحض وحده (سواء كان بحسب استعمال النظري أم العملي) هو المصدر الذي ينبع منه»[2].

هذا الإجراء الفلسفي يطلق عليه كانط اسم «الاستنباط»[3]. ليس من شأن الفلسفة أن تنخرط في أيّ خصومة لاهوتية مباشرة أو غير مباشرة؛ أي بوسائل فلسفية؛ لأنّها ليست «لاهوتاً» متنكراً؛ إنّها لا تدافع ولا تنقد أيّ نوع من الرجاء الديني؛ بل فقط «تستنبط» شكل الإيمان الوحيد الممكن والوحيد المناسب لطبيعة عقولنا بشراً. لنقل: إنّ هذا عبارة عن تمرين فلسفي في فهم إمكانية الرجاء دون التورط في الدفاع عن أيّ نوع من الرجاء.

وعلى الرغم من ذلك يعيب كانط على اليونان ظنّهم أنّهم لا يحتاجون إلى فرضية «وجود الله»؛ كي يقدّموا تصوراً مناسباً لمفهوم الخير الأسمى في العالم، أكان هذا الخير مبحوثاً عنه في السعادة بوساطة مجرد «الفطنة البشرية» المتعففة والمعتدلة والحرة، كما فعل الأبيقوريون، أم في الفضيلة بالطمع في تأليه الحكيم، كما دار في خلد الرواقيين[4]. من اليسير أن نفهم رفض كانط

(1) المصدر نفسه، ص220.

(2) المصدر نفسه، ص220.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه، ص220- 221.

لطريقة أبيقور في تأسيس الأخلاق على السعادة؛ لأنّ كانط قد أخرج المحسوس، وكلّ استعمالات اللذة، من دائرة الواجب عامة؛ لكنّ رفضه لطريق الرواقيين هو الذي ينطوي على دلالة خاصة: فعلى الرغم من اعترافه لهم بأنّهم «محقّون تماماً» في اعتبار الفضيلة شرطاً للخير الأسمى، هو يعيب عليهم تعويلهم على فكرة غير مقبولة ومستحيلة عن «الحكيم» بالنسبة إلى قدرة «الإنسان» الأخلاقية، فهم تصوّروا أنّه «يمكن الوصول إلى درجة الفضيلة التي يقتضيها قانونهم الخالص بشكل كامل في هذه الحياة»[1]. من المهم جداً أن نبصر هنا حرص كانط على «إنسانية» الرجاء: إنّ الرجاء ممكن للجميع، وليس ثمّة مجال لأيّ استثناء أخلاقي قد يتمتّع به طرف دون آخر، ولو كان «حكيماً». ولكن في المقابل هو ينبّه إلى أنّ تحقيق الخير الأسمى «بشكل كامل في هذه الحياة» هو ادعاء فجّ وغير مبرر بالنظر إلى الطبيعة البشرية التي هي مركب مزدوج من المحسوس والمعقول يجعل من كلّ كمال أخلاقي أمراً مستحيلاً. ثمّ إنّ الرواقيين بتعويض «الإنسان» بصورة «الحكيم» هم قد «تخطّوا كلّ حدود طبيعته وأقرّوا بشيء لا يتناقض مع كلّ المعرفة البشرية فحسب؛ بل أيضاً وفوق كلّ شيء، لم يريدوا أبداً إقرار **العنصر** الثاني للخير الأسمى، ألا وهو السعادة، بصفتها موضوعاً خاصاً لملكة الرغبة، وإنما جعلوا من **حكيمهم** نوعاً من الآلهة نظراً إلى وعي بامتياز شخصه، مستقلاً استقلالاً كاملاً عن الطبيعة (بالنظر إلى رضاه)، بجعلهم إياه معرّضاً لشرور الحياة نعم، ولكن ليس خاضعاً لها (كما أنهم تصوروا أيضاً أنّه خالٍ من الشر)، وهكذا أسقطوا فعلاً العنصر الثاني للخير الأسمى، السعادة الخاصة»[2].

كلّ اعتراضات كانط على الحكيم الرواقي خطيرة جداً بالنسبة إلى مسألة الدين: كأنّ كانط ينقد «القسّ» المسيحي أو (الحبر اليهودي أو المتصوّف الإسلامي) تحت صورة الحكيم الرواقي. لا مجال لأيّ تأليه أخلاقي

(1) المصدر نفسه، ص221.
(2) المصدر نفسه، ص221.

للإنسان؛ لأنّ ذلك من شأنه أن يسقط حقّ الإنسان في السعادة، ولا يبقي له إلا على رغبة يائسة في منافسة الآلهة في الفضيلة. كما أنّه لا مجال لأيّ «امتياز شخصي» للحكيم على بقية أعضاء الإنسانية، ولا مجال لأيّ «استقلال كامل عن الطبيعة»، ولا مجال لأن يكون أيّ بشر «خالياً من الشر» تماماً. ما قصد إليه كانط هو تطبيق مبدأ المساواة في حقّ الرجاء: كل الناس سواسية أمام إمكانية الطموح إلى تحقيق الخير الأسمى في أفق الطبيعة البشرية. ولذلك، ما رفضه كانط في صورة الحكيم الرواقي هو هذا: تصوّرهم للحكيم بوصفه «بطلاً» أخلاقياً مختلفاً عن بقية الناس؛ بل هو «رفع نفسه فوقهم»، ولم يعد له في التجربة الأخلاقية شيء عليه أن «يتجاوزه»[1]. ورأي كانط أنّ الرجاء لا يتعلق بنوع من «قوة النفس» لدى الحكيم في مقابل «ضعف النفس» لدى غير الحكيم؛ لأنّ الفضيلة ليست «بطولة»[2]. إنّ المؤمن ليس بطلاً، إنما هو كائن «قادر على الرجاء»[3].

3- «بينهما برزخ لا يبغيان» أو هل يمكن أن نجمع بين عالم الطبيعة وعالم الدين بوساطة الحرية؟

كيف نجمع في عقولنا بين عالم الطبيعة وعالم الدين؟ ذلك هو المشكل الخفيّ الذي واجهه كانط في كتابه النقدي الثالث (**نقد ملكة الحكم**)[4]. لا تكون الفلسفة ممكنةً إلا بقدر ما تفلح في تحقيق هذا الرهان: أن تجمع بين عقلين أحدهما نظري لا يعرف إلا ما يستطيع أن يستدلّ عليه «استدلالات تقف مع ذلك دوماً عند حدود الطبيعة»[5]. أمّا الآخر فهو عملي يملك الجرأة

(1) المصدر نفسه، ص222، الهامش.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) كَنْت، إمانويل، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005م.
(5) المصدر نفسه، ص71.

على «التشريع» الغائي لحريته؛ إذ «لا يستطيع العقل أن يكون مشرّعاً إلا في [الميدان] العملي وحده»[1]. ولكن ما هي الملكة التي يمكنها أن تدّعي مساعدتنا على الجمع المناسب بين مفاهيم الطبيعة ومفاهيم الحرية؟ إنّها، بحسب عبارة كانط، «ملكة الحكم». كيف ذلك؟

لن نبدأ في استبصار المسألة التي نطرحها هنا إلا إذا وقفنا قبلُ على حجم المسافة التي تفصل بين الطبيعة والحرية، ومن ثَمَّ بين العقل النظري والعقل العملي.

يقول كانط: «نعم، لقد رسخت الآن بين ميدان مفهوم الطبيعة، بما هو الحسي، وميدان مفهوم الحرية، بما هو فوق المحسوس، هوّة لا يُسبر غورها، وذلك إلى حدّ يستحيل معه أن يقوم معبرٌ بين طرفيها (إذاً بالاستخدام النظري للعقل)، وكأننا أمام عالمين مختلفين كلّ الاختلاف، لا يمكن لأحدهما أن يؤثّر في الآخر؛ إلا أنّه **ينبغي** مع ذلك أن يؤثّر هذا في ذاك؛ أي ينبغي على مفهوم الحرية أن يحقّق في عالم الحواس الغايةَ المكلّف بها بحسب قوانينه، ومن ثَمَّ لا بُدّ من أن يكون التفكير بالطبيعة ممكناً بطريقة تتوافق بها شرعيةُ صورتها على الأقلّ مع إمكانية الغايات التي يجب أن تتحقق فيها وفق قوانين الحرية»[2].

لا يجمع بين الطبيعة والحرية إلا تطلّع البشر إلى غاية ما لوجودهم في العالم عامةً. إنّ الجديد الذي أدخله كانط إلى قلب الفلسفة هو أنّ هذه الغائيّة غير موجودة في الطبيعة؛ بل في عقولنا: «إنّ غائية الطبيعة مبدأ ترنسندنتالي لملكات المعرفة فينا ولاستخدامها»[3]. وذلك يعني أنّنا مدعوون من أنفسنا إلى معاملة الطبيعة وكأنّها تحتوي على غائيّة ما من أجل فهمها. من خلال

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص73.

(3) المصدر نفسه، ص81.

تلك الغائية «تنسجم الطبيعة مع قصدنا»[1]. إنّ عقولنا مهيّأة من نفسها إلى «القبول بغائية ذاتية للطبيعة في قوانينها الخاصة بها»، ونحن لا يسعنا أن نفهم من مصطلح «الطبيعة» هنا غير «مجموعة موضوعات الحواس»[2]. ولكن ما الحاجة إلى إدخال الغائية إلى معنى الطبيعة؟

حين ننظر إلى الطبيعة نشعر أنّنا أمام آلة عظمى. وعلى الرغم من أنّنا لا ننظر إلى الطبيعة بوصفها «كائناً عاقلاً»[3]، فنحن لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من تخيّل غاية ما، خفيّة ورائعة، لعمل هذه الآلة، وذلك من فرط كمالها في أعيننا. ومع ذلك إنّ استعمالنا لحكم غائي على عالم الطبيعة هو مجرد استعمال «إشكالي» ليس له من قصد سوى «محاولة إخضاعها... إلى مبادئ الملاحظة والبحث من دون أن ندّعي **تفسيرها** عن هذه الطريق»[4].

وعلى هذا الأساس، بنى كانط تمييزه الرشيق بين «ملكة الحكم المتفكّرة» و«ملكة الحكم المعيّنة»: حين ننظر إلى الطبيعة خارج إطار «المعرفة» العلمية بقوانينها الكلية، نحن لا يحقّ لنا أن «نعيّن» أيّ حقيقة لها؛ بل فقط أن «نتفكّر» في غائيتها الغامضة. فافتراض وجود غائية في الطبيعة متأتٍّ من كوننا لا نملك قانوناً كلياً لمعرفة الظاهرة التي أمامنا؛ بل فقط تجربة أو إحساساً خاصاً بها، من خلال مشاعر اللذة والألم. تلك الغائية الغامضة تعمل مثل نوع من «السببية» إلا أنّها سببية لا توجد في الطبيعة؛ بل «لا نعمل نحن سوى أن نستقرضها من أنفسنا وننسبها إلى كائنات أخرى، من دون أن نقبل بها متجانسة معنا في الوقت نفسه»[5].

ومنبع العجب، بحسب كانط هو في هذا الطابع المزدوج لعلاقتنا

(1) المصدر نفسه، ص86.
(2) المصدر نفسه، ص299.
(3) المصدر نفسه، ص300.
(4) المصدر نفسه، ص301.
(5) المصدر نفسه.

بالطبيعة: هي تعمل مثل آلة، لكنّها آلة على قدر من الكمال والاتساق؛ حيث تدفعنا دفعاً إلى القبول باحتوائها على غائية ما وعلى «نظْم» ما. فهي من ناحية تبدو مستقلة عن عقولنا، ومن ناحية أخرى تبدو وكأنّها مصنوعة خصّيصاً من أجل أن نفهمها. ثمّة معنى غائي فيها، يبدو «وكأنّه معدٌّ بقصد لاستعمالنا، لكن يبدو في الوقت نفسه أنّه يخصّ جوهر الأشياء أصلاً، من دون أيّ اعتبار لاستعمالنا. وهنا بالذات يقع أساس إعجابنا الكبير بالطبيعة، لا خارجاً عنا ولا في داخل عقلنا الخاص بنا»[1]. لكنّ هذا الإعجاب قد يغذّيه «سوء الفهم» ويبلغ درجة الغلوّ[2]، وقد يتحوّل إلى صوفية مرعبة.

صحيح أنّنا نحن الذين ندخل الغايات إلى معنى الطبيعة من أجل فهمها، وهذا أمر لا مردّ له، لأنّ ملكاتنا تعمل وفق هذا القدر الخاص بها؛ وصحيح أنّنا لا نعرف من الطبيعة إلا ما نستطيع أن ندخل في علاقة معه بوساطة ملكاتنا، وأنّ ملكاتنا هي التي تحدّد ماذا تكون الطبيعة بالنسبة إلينا، على الرغم من ذلك ما فتئ الإنسان يُصاب بضروب من «الدهشة» من عظمة الطبيعة، تدفعه إلى الانخراط في أصناف مثيرة من الإعجاب بها. فما التعريف الفلسفي لهذا النحو من الدهشة؟

«**الدهشة** هي صدمة للنفس تأتيها من عدم توافق تمثّل ما مع القاعدة التي تعطيها هي، مع المبادئ الموجودة سابقاً في النفس أساساً، تدفع بنا إلى الشك في قيمة رؤيتنا أو حكمنا»[3].

يندهش الإنسان من عمق الفجوة بين ما يعرفه عن الطبيعة وبين ما تستطيعه الطبيعة وفق غائية ما فيها ليس لنا أيّ سيطرة عليها سوى محاولة استجلائها بوساطة ما نملك من ملكات. ولا تستطيع ملكاتنا سوى تعريض

---

(1) المصدر نفسه، ص305.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص307.

نفسها لمقاومة الطبيعة لها، وعندئذٍ نعجب بسبب «ما تعطيه للنفس من اتساع، فإنّها تجعلها تشعر أن وراء تلك التمثلات الحسية ثمّة شيئاً، نعم لا نعرفه، لكنّنا قد نلقى فيها الأساس الأخير لهذا التوافق»[1]. لا يتعلق الأمر بمجرد حكم «جمالي» هنا. ولا يليق بنا أن نتحدث عن «جمال عقلي» في الطبيعة؛ أجل ثمة «رضا عقلي» عن شيء في الطبيعة يتجاوز «الجمال» إلى «الكمال» ولو كان نسبياً؛ وإذا كان الأوّل ناجماً عن «رضا ذاتي»، فإنّ الثاني منهما يتطلع إلى ضرب من «الرضا الموضوعي» عن الطبيعة بوصفها تحتمل غائية ما بالنسبة إلينا[2]. ثمّة جلال ما يدفعنا إلى التفكير.

ووحده العقل يستطيع أن يفكّر بالغايات؛ أي وفق ضرب ما من الإرادة. أمّا الذهن العلمي فهو لا يعرف الظواهر إلا بناء على قوانين قابلة للتطبيق على موضوعات الحواس[3]. ولكن متى يحقّ لنا الحديث عن غائيّة ما في نهر ما مثلاً؟ أو في الأسماك؟ أو في مدّ البحر وجزره؟ لا يمكننا الحديث عن غائية في أيّ شيء طبيعي إلا إذا كان بالنسبة إلينا «علّة ومعلولاً لنفسه»[4] في الوقت نفسه. ولذلك من الخطأ، بحسب كانط، أن نقارن الطبيعة بالفن: «لأنّنا نتصوّر حينئذٍ الفنان (الكائن العاقل) خارجاً عن الطبيعة. والحقيقة أنّها هي التي تنظّم نفسها بنفسها»[5]. ولذلك من الأجدر أن نقول: «إنّ الطبيعة هي **مثيل للحياة**»[6]. والمعنى هو: «أنّ **النتاج المنظّم للطبيعة هو ذلك الذي فيه كلّ شيء غايةٌ ووسيلة معاً**»[7]. وحدها الحياة تستحقّ أن تكون غاية ووسيلة لنفسها في آن.

والسرّ الفلسفي هنا هو أنّ على العقل البشري أن يعترف بأمرين

(1) المصدر نفسه، ص308.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، ص313.
(4) المصدر نفسه، ص314.
(5) المصدر نفسه، ص319.
(6) المصدر نفسه، ص320.
(7) المصدر نفسه، ص321.

مترابطين: أنّ «تنظيم الطبيعة ليس مثيلاً أبداً لأيّة علّية نعرفها»؛ إذ لا يعرف العلم الطبيعي عن الطبيعة إلا مظهرها الآلي فحسب؛ ولكن أيضاً، في المقابل، «أنّنا ننتمي نحن أنفسنا إلى الطبيعة بالمعنى الأوسع، حتى وإن كان بوساطة تمثيل متناسب تماماً مع الفن البشري»[1]؛ وذلك يعني أنّ العقل البشري يفعل ما يستطيع في ميدان لا يملك فيه أيّ تفسير غائي حقيقي لما يحدث في الطبيعة. وهو لا يُدخل الغائية إلى الطبيعة إلا تلبية لحاجة في عقولنا، وليس في الأشياء. ولكن ماذا يمكن أن تكون تلك الغائية؟

هي «غاية تقتضي علاقة بين الطبيعة وبين شيء فوق حسّي، يتجاوز كثيراً كلّ معرفتنا الغائية بالطبيعة؛ والواقع أنّ غاية وجود الطبيعة نفسها ينبغي البحث عنها وراء الطبيعة»[2]. صحيح أنّ الدين يوفّر بعدُ إجابة قصصية جاهزة عن هذا المشكل. ولكن لنحترس هنا: هذا الشيء «فوق الحسي» ليس غريباً عن عقولنا؛ أي هو ليس «فوق» عقولنا؛ بل هو نابع من طبعها الخاص في تخطي المحسوس إلى غاية ما تتجاوزه. ومن ثمّة إنّ عبارة «وراء الطبيعة» لا تعني أبداً معنى لاهوتياً من قبيل «وراء عقولنا»؛ بل بالتحديد: في صلب عقولنا نفسها. والقصد الفلسفي هو هذا: «كلّ ما في العالم صالح لشيء ما؛ في العالم لا شيء يوجد عبثاً»[3]. وهذا الحكم لا يُقصد منه «تعيين» طبيعة الأشياء؛ بل فقط العثور على مقام يسمح لنا بأن «نتفكّر» فيها[4]. ومعنى التفكّر هو النظر إلى الأشياء الطبيعية وكأنّها مسخّرة لنا على نحو لا نعرف كنهه، حيث يحصل العقل البشري على «خيط هادٍ لاعتبار الأشياء الطبيعية» يمكّننا من «توسيع معرفتنا بالطبيعة تبعاً لمبدأ آخر، وأعني به مبدأ العلل الغائية، من دون الإضرار مع ذلك بمبدأ آلية علّيتها»[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص320.

(2) المصدر نفسه، ص324.

(3) المصدر نفسه، ص325.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه، ص326.

ومن الطريف أنّ كانط يشبّه غائية الطبيعة بالحلم قائلاً: «أتساءل في ما إذا لا يمكن أن تكون الأحلام ترتيباً غائياً من الطبيعة»[1]. الحلم غاية نفسه. لكنّ أخصّ ما فيه هو كونه يجعلنا نكتشف قدرة الطبيعة فينا ومن حولنا على أن تنتج أشياء لا يمكن لعقولنا أن تتفكّر فيها إلا بإقحام غائيّة ما، إله ما، وحي ما، آخرة ما... والسؤال الفلسفي هو: كيف نسمح لعقولنا بأن تذهب «إلى ما وراء عالم الحواس»، ولكن من دون غلوّ يحوّل إعجابنا بقوى الطبيعة إلى إساءة غير مباشرة لثقتنا بتلك العقول؟ وذلك هو ما يقع فيه كلّ علم لاهوت متغطرس إلى حدّ الطمع في إدخال مفهوم الله في صلب علم الطبيعة «بهدف جعل الغائية في الطبيعة أقرب إلى الفهم»، فذلك يفسد كلا العلمين[2]. ما يقترحه كانط «أن نتقيّد بحرص وتواضع بحدود العبارة التي لا تقول أكثر ممّا نعرف، أعني عبارة غاية الطبيعة»[3]. نعم، هناك غاية ما في الطبيعة؛ كلّا، لا يمكننا أن نجزم بمعرفتها مثل شيء من الأشياء. ينبغي للفلسفة أن تساعد على أن «تبقى الفيزياء داخل حدودها»؛ لكنّ ذلك لن يمنع عقولنا من الطموح إلى تأمّل الطبيعة وكأنّها تنطوي على غاية ما، هي «ليست **قابلة لأن تُعرف**، من حيث شكلها الباطن، إلا بهذه الطريقة» الغائية[4]. لا يتعلق الأمر بمعرفة تركيبية بناء على تجريب علمني، بل بتوسيع دائرة عقولنا من خلال اقتراح «أن نضيف إلى استعمال العقل فقط نوعاً آخر من البحث، يختلف عن البحث وفق القوانين الميكانيكية، لكي نعوّض قصور هذا الأخير»[5].

ما يرفضه كانط هو تقديم حلّ لاهوتي يُفرض على الطبيعة من خارجها، وليس له من سند سوى «جرأة» الإنسان و«جسارته» على أن «يضع فوقها كائناً

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه، ص328.
(3) المصدر نفسه، ص329.
(4) المصدر نفسه، ص330.
(5) المصدر نفسه.

عاقلاً آخر باعتباره صانعاً لها»[1]. والحال أنّ أفضل ما يمكن لعقولنا أن تقوم به هو تمثّل علّية الطبيعة «مع علّيتنا نحن في استعمالنا التقني للعقل»[2].

وهكذا، ليس القصد أن نعرف غاية الطبيعة، وادعاء الوقوف بعقولنا على طبيعة الأشياء كما هي في ذاتها؛ بل أن نفلح في إرساء نوع من الاعتبار لها «يخدم كمبدأ ذاتي لا غير من أجل الاستعمال الغائي لملكات المعرفة؛ أي من أجل التفكير»[3] في كمالها فحسب. الاعتبار هو أقصى ما «تستطيع القدرات البشرية أن تصل إليه»[4]. وهذا هو مغزى الاستعمال «النقدي» لعقولنا: أي تدريبها على البقاء في حدود قدراتها لا غير؛ أي في حدود ملكة بشرية تتفكّر في غاية ما للطبيعة لكنّها لا تجرؤ على ادعاء تعيينها[5]، وهي ستبقى «مجهولة بسبب محدوديّة إمكانياتنا في النظر في داخل آليتها»[6].

وحده الاستعمال «الدوغمائي»[7] لعقولنا خارج حدود قدراتها يمكنه أن يعوّض مقام الاعتبار (البشري) في غائية الطبيعة بناء على إعجاب ذاتيّ بها، بمقام لاهوتي يُشيِّئ الطبيعة ويعاملها على أنّها صنعة تحتاج إلى صانع، وهذا الصانع يتمّ تمثّله بوصفه مجرّد «علة عاقلة» وخارجية للعالم، ويطلق عليها اسم «الله»[8]. في الحقيقة لا يملك العقل البشري أيّ قدرة لتعيين ماهيّة هذا الكائن الذي بإمكانه أن يكون هو من خلق العالم. ولذلك بدلاً من تعويض «غائية» الطبيعة بفكرة «إله» ما، علينا أن نكتفي باستعمال «مفهوم إشكالي»

---

(1) المصدر نفسه، ص331.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص334.

(4) المصدر نفسه، ص339.

(5) المصدر نفسه، ص347 وص 349 وما بعدها.

(6) المصدر نفسه، ص350.

(7) المصدر نفسه، ص347.

(8) المصدر نفسه، ص352.

عن تلك الغاية التي لا يمكنني فهمها كبشريّ «بسبب **تركيب خاص لملكات المعرفة عندي**»[1].

ومن ثَمَّ «علينا أن نأمل»[2] فقط أن نستطيع يوماً ما فهم ذلك، وفي انتظار ذلك «نحن لا نستطيع أن نحكم موضوعياً -لا إيجاباً ولا سلباً- بخصوص القضيّة القائلة: يقع في أساس ما نطلق عليه بحقّ اسم غايات طبيعية، كائن يفعل وفق نوايا، كعلّة (ومن ثَمَّ كمبدع) للعالم؛ لكنّ الشيء المؤكّد الوحيد أنه، لو كان علينا أن نحكم وفقاً لما تسمح لنا بفهمه طبيعتنا الخاصة (بحسب شروط وحدود عقلنا)، فإنّ [ذلك] الشيء الوحيد [...] لن يكون إطلاقاً سوى كائن عاقل»[3].

إنّ موقف كانط دقيق هنا، وينبغي إنصافه؛ فهو بقدر ما يدعو العقل البشري إلى التواضع الشديد في التجاسر على «تعيين» مبدأ للعالم والجزم بإمكانية «معرفته» و«البرهان على وجوده» بوسائل الذهن الإنساني، فهو بقدر ذلك أيضاً ينبّه إلى أنّ افتراض خالق للعالم وتسميته باسم «الله» هو الافتراض الوحيد «الذي ينسجم مع مسلّمة ملكة الحكم المتفكّرة فينا، ومن ثَمَّ مع أساس إن كان ذاتياً فإنّه ملازم للجنس البشري بشكل لا ينفصم»[4]. نحن لا نأتي إلى التفكير في الله حين نريد فهم غايات الطبيعة استجابة لدعوة لاهوتية ما؛ بل تحت وطأة طبيعة عقولنا البشرية نفسها؛ لأنّها مركّبة على هذا النحو الذي يجعلها تنخرط في البحث عن غاية ما للطبيعة ما وراء عالم الحواس، من دون أن تكون قادرة من نفسها على إثبات ما تريد. وهذا هو قدرها الخاص الذي لا شفاءَ منه إلا باستعمال نقديّ لعقولنا، يحرّر الرجاء من

(1) المصدر نفسه، ص349.
(2) المصدر نفسه، ص353.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.

اللاهوت ويعيده إلى الأمل الأخلاقي في طبيعة الإنسان. وعندئذٍ نحن لن نفهم من معنى «الله» إلا ما يستطيعه العقل البشري.

ولكن لنحترس من رغبة العقل في إقامة «لاهوت طبيعي» قادر على تعيين دوغمائي لماهية الله خالقاً للعالم؛ إذ مهما بلغ من ادّعاءات البرهنة على مطلوبه، فإنّ اللاهوت الطبيعي «لن يستطيع أن يبوح لنا بشيء حول **غاية نهائية** للخليقة»[1]. وحده «لاهوت أخلاقي»[2] يمكنه أن يساعدنا على تمثّل دلالة العلة التي يمكن أن تزوّد الطبيعة بغائية ما، وذلك بقدر ما ينجح في إقناع الإنسان بقيمته في الكون. وأوّل شيء ينبغي إقناعه به هو أنّ «السعادة» ليست هي التي «نقدّر القيمة المطلقة وفقاً لها»[3]. فإنّ «قيمة الحياة بالنسبة إلينا» لا تنبني على «ما نتمتع به» فيها؛ بل «لا يبقى لنا سوى تلك القيمة التي نعطيها نحن لحياتنا»[4]. ما يبقى من الإنسان هو «تلك القيمة التي يستطيع هو وحده أن يعطيها لنفسه [...] وهذا يعني إرادة خيّرة تكون هي وحدها ما به يصبح لوجوده قيمة مطلقة، وما تكون بالنسبة إليه **هدفاً نهائياً** لوجود العالم»[5].

وبعبارة واضحة جلية: يدعونا كانط إلى اعتبار الإنسان بمثابة «غاية للخليقة لكونه كائناً أخلاقياً فقط لا غير»[6]. وحده توسيع مناسب لشعورنا الأخلاقي يمكن أن يسمح لنا بالنظر إلى الأوامر الأخلاقية بوصفها ضرباً من «الوصايا» الدينية: عندئذٍ فقط يمكننا «أن نتمثّل حاجة أخلاقية خالصة إلى وجود كائن تكسب أخلاقيتنا تحت كنفه إمّا قوة أشد وإما مجالاً أوسع»[7].

---

(1) المصدر نفسه، ص400.
(2) المصدر نفسه، ص399، 407 وما بعدها.
(3) المصدر نفسه، ص407.
(4) المصدر نفسه، ص396، الهامش 3.
(5) المصدر نفسه، ص408.
(6) المصدر نفسه، ص409.
(7) المصدر نفسه، ص412.

كان «الخوف» غالباً ما ينتج آلهة أقرب إلى «الجن»، لكنّ «العقل» وحده بإمكانه أن «ينتج مفهوم الله»[1]، وأن يجعله موضوعاً للإيمان، ليس مجرد «الإيمان التاريخي»؛ بل «الإيمان الأخلاقي» بالألوهية القائم على «الاعتقاد الحر بصحتها»[2]. وجوهر هذا الإيمان الحر هو «ثقة بالوصول إلى قصد يكون السعي وراء تحقيقه واجباً»[3]. هو «اعتقاد حر» ليس ببراهين لاهوتية معطاة كأشياء؛ بل بصحة ما نقرّره لأنفسنا «وفق قوانين الحرية»[4]. وحدها الحرية يمكن أن توفّر حماية أخلاقية عليا لأيّ حاجة صادقة إلى الإيمان. وحدها الحرية أفق مناسب للأمل الكبير في وجود غاية ما، مقدّسة، لوجودنا في العالم. يمكن لعقولنا أن تقترح علينا «لاهوتاً أخلاقياً» وفقاً لحاجتها إلى الإيمان الحرّ بقيمة مطلقة وثقة عليا بنفسها، لكنّ «الأخلاق اللاهوتية» غير ممكنة لأنّها تقهر العقل وتحرمه من حريته[5].

خاتمة: المرور من عالم الطبيعة إلى عالم الدين: كانط والثورة الدينية

لا تعني عبارة «مجرّد العقل»[6]، في عنوان كتاب كانط (**الدين في حدود مجرد العقل**)، شيئاً من قبيل «العقل البسيط»، الذي يتوافر عليه أيّ كان؛ أي «بادئ الرأي» أو «الحس المشترك» أو «العقل السليم»؛ بل إن لفظة «المجرّد» ينبغي أخذها حرفياً بمعنى نزع الثوب وخلع الغشاء الذي يحجب نواة أو جوهراً ما.

قال كانط: «إنّ الأغشية التي تحتها أوّل الأمر يتشكّل الجنين إنساناً،

(1) المصدر نفسه، ص413.
(2) المصدر نفسه، ص442-443.
(3) المصدر نفسه، ص445.
(4) المصدر نفسه، ص446.
(5) المصدر نفسه، ص463.
(6) die blosse Vernunft.

ينبغي أن تُنزع، حتى يمكنه أن يرى النور. إنّ الشريط الهادي للتقاليد المقدّسة، بملحقاتها ولوائحها والقيود الرهبانية، الذي قدّم خدمات جيّدة في زمانه، قد صار شيئاً فشيئاً بلا جدوى؛ بل في نهاية الأمر قيداً، متى بلغ عمر الشباب»[1].

يقترح كانط أن ننظر إلى الدين نظرة خلقية ليس لها من مجاز مناسب سوى لغز الحياة نفسها: ثمّة أغشية كان لابدّ منها لحماية الجنين الروحي عند تكوّنه؛ لكنّها مع تقدّمه في العمر والنموّ قد صارت بلا جدوى. وعلى مؤسسة العقل في أي ثقافة أن تتقدّم أيضاً في التعامل مع عالم الدين: أن تمرّ من طور الوصاية عليه باعتباره طفلاً صغيراً يحتاج إلى غشاء يحميه من الخطر، إلى طور الاحترام له بوصفه كائناً بات يحتمل كرامة ما وقادراً على الاستقلال بنفسه. ولا يعني الاستقلال الروحي سوى إبطال الحاجة إلى حجب الوصاية وأغشية الحماية والعمل على تحمّل مسؤولية الذات وتدبير الذات من الداخل، باعتبارها تملك حقّ الإيمان المحض بما تراه جديراً بأن تؤمن به، من دون أيّ تدخّل خارجي، سواء أكان دعويّاً أم عقديّاً.

والمثير في اقتراح كانط كونه لا يعوّل في ذلك على أيّ «ثورة» دينية. قال: «كلّ ذلك لا ينبغي انتظاره من ثورة خارجية، تأتي بشكل عاصف وعنيف، لتفعل فعلها الذي يتوقّف أكثر الأحيان على الظروف المواتية والحظ، وحيث إنّ ما يُقترف من الأخطاء عند تأسيس دستور جديد يوماً ما، سوف يتمّ الإبقاء عليه مع الأسف قروناً طويلة، من أجل أنّه لم يعد يمكن تغييره بطريقة أخرى، إلا عبر ثورة جديدة (محفوفة بالمهالك في كلّ مرة)»[2].

ليس ثمّة علاقة ضرورية بين صلاحية الدين والثورة التي تفرضه على الناس. يمكن للثورة السياسية أن تغيّر دستور شعبٍ ما، لكنّها لا تغيّر نمط

(1) كانط، إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، مصدر سابق، ص202.
(2) المصدر نفسه، ص203.

إيمانه أو نوع تصوّره لنفسه. وبحسب كانط علينا ألا نغفل أبداً عن أنّ مبدأ الدين هو «الإيمان الحر»[1]، الذي هو نحو عجيب من «الوحي الرباني.. يحدث باستمرار في البشر كافة»[2].

وعلينا أن نسأل: كيف يمكن للإنسان أن يصبح مؤمناً حرّاً بهذا المعنى؟

عليه أوّلاً أن يقرّ بأنّ «مبدأ الشرّ ساكن بجوار مبدأ الخير»؛ أي أن يعترف من نفسه بأنّ هناك «شرّاً جذرياً في الطبيعة الإنسانية»[3]. وما ينبغي أن نفهمه جيّداً هنا هو عبارة «طبيعة»، ومن ثم «طبيعة إنسانية». لا يعني كانط هنا بالطبيعة في الإنسان أكثر من «الأساس الذاتي لاستعمال حريته عامة... الذي هو سابق على كلّ فعل يقع تحت الحواس»[4]. وهذا الأساس الذاتي ليس قدراً؛ بل ينبغي أن يكون «فعل حرية»[5]: إنّ الإنسان حرّ في أنه خيّر (بطبعه) أو شرير (بطبعه) بناءً على «أساس أوّل (غير مكشوف لنا)»[6] كي يختار أحدهما. ومن ثمّ إنّ «الطبيعة لا تتحمّل الذنب عنه...ولا لها الفضل فيه..»[7]. إنّ كلّ إمكانات الخير والشر فينا متأتّية من حريّتنا في استعمال طبيعتنا.

من أجل ذلك لا يكفي أن ندع «بذرة الخير الكامنة في جنسنا تنمو بلا عائق»؛ بل ينبغي أيضاً، في المقابل، أن نقاوم «علّة الشر التي توجد فينا» هي بدورها[8]. وهكذا لا يسود على طبيعة الإنسان إلا ما يختاره بنفسه بكلّ حرية.

---

(1) المصدر نفسه، ص194.

(2) المصدر نفسه، ص203

(3) المصدر نفسه، ص65.

(4) المصدر نفسه، ص67.

(5) المصدر نفسه.

(6) المصدر نفسه، ص68.

(7) المصدر نفسه، ص68-69.

(8) المصدر نفسه، ص113.

كلّ الأديان، ولاسيّما التوحيديّة منها، قد سنّت تقليداً رائعاً في تدبير الذات البشرية بناءً على مصالحة متينة بين الطبيعة والحرية في أنفسنا في ضوء فكرة الكرامة. وكلّ «القصص» الديني تمارين روحية على تغليب الخير على الشر في السيادة على الإنسان. والمخرج الخلقي في كلّ مرّة هو: لا ينبغي أبداً التضحية بالإنسان من أجل أيّ انتصار بطولي على الشر، قد ينتهي بتدمير الكيان الإنساني؛ إذ لا يقصد الدين إزالة الشر الطبيعي من العالم، فالشر كان دائماً «أمير العالم»؛ بل فحسب توفير «نمط من التمثّل الحي، وعلى ما يبدو الوحيد، الذي كان في متناول عامة الشعب في عصره»[1]. يساعد البشر على الكفّ عن التعويل على «الإيمان بالخرافة» والمساهمة في إرساء «دين خلقي» للناس كافة؛ لأنّه لا يستمدّ صلاحيته من «اللوائح والنسك الرهبانية بل من نيّة القلب» وحدها[2].

ليس للدين أيّ هدف آخر سوى تحرير الناس من الشعور بالخطيئة؛ وأن يكون المرء مؤمناً لا يعني أكثر من أن يكون حرّاً من أيّ حاجة رسمية إلى الخطيئة؛ بل هو يأمل من ذات نفسه أن ينتصر الخير على الشر في العالم دون أن يدين بهذا الانتصار لأيّ جهة كانت[3]. بعض الناس يفضّل العيش في «حالة الطبيعة الأخلاقية»؛ حيث «كلّ يسنّ قانونه بنفسه»، ولا يوجد طرف يمكن الاعتراف بالخضوع له مع بقية الآخرين[4]. بيد أنّه لا إكراه في الدين، وكانط يعبّر عن هذه المسلمة صراحة بقوله: «ويل للمشرّع الذي يريد أن يحقّق بالإكراه دستوراً موجّهاً نحو الغايات الأخلاقية. ذلك أنّه بذلك ليس يحقّق عكس الدستور الأخلاقي فحسب؛ بل هو يقوّض دستوره السياسي، ويجعله في غير مأمن»[5]. لا يمكن لأيّ جهة أن تُكرِه أحداً على الخروج من

---

(1) المصدر نفسه، ص147.
(2) المصدر نفسه، ص148، 149.
(3) المصدر نفسه، ص159.
(4) المصدر نفسه، ص163.
(5) المصدر نفسه، ص164.

عالم الطبيعة، ودخول عالم الدين عنوة. ثمّة خطّ إنساني بعده تصبح كرامة البشر خدعة أخلاقيّة.

من أجل ذلك يقع الدين خارج سلطة المؤسسة السياسية طالما هو يخاطب الفضيلة، وليس المواطنة. المواطن حرّ تماماً في نمط الإيمان الذي يرضاه لسيرته الخاصة. أمّا القوانين العمومية فهي قوانين مواطنة، ولا تحتمل أيّ قيمة أخلاقية. إنّها تؤلف جماعة حقوقية وليس جماعة إيمانية[1]. إنّ دين المؤسسات قائم على «إيمان تاريخي» تحرسه الكنائس والمعابد، في حين أنّ دين الفضيلة قائم على «إيمان عقلي محض»[2]، وهو لا يتعدّى الضمائر. وليس يحقّ للأول أن يكون إلّا «آلة ووسيلة للاتحاد العمومي بين البشر»[3] في ظلّ دولة ما. في حين أنّ الثاني «تشريع خاص بإرادتنا لا يجب أن يكون إلا تشريعاً **خلقيّاً** فحسب»[4].

ولأنّه سيرة ذاتية أكثر منه إيماناً نظاميّاً، فإنّ أيّ تغيير روحي لا يمكن أن يتحقّق إلا من خلال «إصلاح متدرّج، بقدر ما يجب، ومن جهة ما يجب أن يكون عملاً بشريّاً»[5]. ليس لأحد أن يفرض عالم الدين على عالم الواقع؛ بل فقط أن يساعد نفسه والآخرين على الانتماء إلى جماعة أخلاقيّة كونية تقبل فرضية وجود «حاكم خلقي للعالم» ليس بوصفها أمراً واقعاً، أو منّة لبعض على بعض، أو ملكية لاهوتية خاصة لفرقة دون أخرى؛ بل باعتبارها فحسب «مهمّة للإنجاز بالنسبة إلى عقلنا العملي»، وحينئذٍ «لا يتعلّق الأمر بأن نعرف ما هو الله في ذاته (طبيعته)، بقدر ما يتعلّق بأن نعرف ماذا هو بالنسبة إلينا نحن باعتبارنا كائنات خلقية»[6]. «إنّ الله محبّة» هي أفضل ترجمة لفكرة الإيمان الحرّ الذي

---

(1) المصدر نفسه، ص 164-165.
(2) المصدر نفسه، ص177.
(3) المصدر نفسه، ص181.
(4) المصدر نفسه، ص177
(5) المصدر نفسه، ص203.
(6) المصدر نفسه، ص225.

يستشرفه كانط كأجدر علاقة بالمقدّس[1]. فإنّه لا يستحقّ أن يُمجّد إلا ما يمكننا أن نحبّه بكلّ حرية.

* * *

(1) المصدر نفسه، ص233.

§ 4

الإيمان الحرّ
الفلسفة وتقنيات الرجاء

«أنا على مذهب ربّي».

الحلاج

«سأعبد الله لا أرجو مثوبته لكن تعبّد إعظام وإجلال».

أبو العلاء المعرّي

«اقرأ بي واترك الكتاب».

ابن عربي، كتاب التراجم

«علينا أن نصبح ضباباً مرة أخرى، ونأخذ في التعلّم من البدء. لاشيء هناك ينمو ويشهق في الأعالي إلا وهو يتحطّم عند المحبّة والحرّية».

جبران، حديقة النبيّ

إذا كان ثمّة شيء يحقّ للإنسان الحديث أن يفخر به على سائر البشر السابقين، فهو إيمانه العميق بالحرية؛ بأنّه كائن حرّ لا يدين بقدرته على التفكير بنفسه، ومن ثمّ على إعطاء قيمة خلقيّة لأفعاله أو لمصيره الخاص، إلى أيّة جهة كانت مهما علت أو بسطت هيبتها على عقولنا. وذلك تقديراً منه بأنّ «ما لا يصدر عن ذات نفسه وحريته لن يمنحه أيّ عوض عن النقص الذي

في خُلُقيّته»[1]. في هذا السياق تحديداً افتتح كانط تصدير الطبعة الأولى من كتاب (**الدين في حدود مجرّد العقل**) بالإعلان عن أطروحة مركزية لديه، ألا وهي أنّ «الأخلاق، من جهة ما هي مؤسّسة على مفهوم الإنسان... لا تحتاج أبداً فيما يتعلّق بذاتها إلى الدين.. بل هي مكتفية بذاتها»[2]. فما الذي دفع فيلسوف الأخلاق الأكبر إذاً إلى تقديم «نظرية فلسفية في الدين»[3]؟ هل توجد حاجة لا يحقّ للأخلاق أن تدّعيها لنفسها على الرغم من اكتفائها بنفسها؟

إنّ الإنسان غالباً يعرف «**كيف**» يفعل في حياته، لكنّه لا يعرف «**لأجل ماذا**» يجب عليه أن يفعل[4]. هو يشعر على الدوام بحاجته إلى «غاية» ما تكون هي غاية الغايات التي يجعلها نصب عينيه في كلّ وجود له على الأرض، غاية تمكّنه من أن يعثر على الخيط الرفيع الذي يربط بين أن يفعل ما «يجب» عليه، وبين نتيجة ذلك الواجب؛ أي أن يكون «سعيداً» بوجه ما. ولكن لأنّ الأخلاق لا تساعدنا إلا على الشطر الأوّل، فإنّ الإنسان محتاج إلى «فكرة» من نوع آخر «تلبّي حاجتنا الطبيعية إلى أن نفكّر، بالنسبة إلى كلّ نشاطاتنا برمّتها، في أيّة غاية يمكن أن يتمّ تبريرها من طرف العقل»[5]. ولكن مع شرط وحيد أنّها لن تكون إلا غاية حرّة. وحدها «غائية عن حرية»[6] يمكن أن تساعد الإنسان على التفكير في «غاية نهائية لواجباته» أوسع نطاقاً من مجرّد واجبه الخلقي، إلا أنّها «ناتجة عن تلك الواجبات ذاتها»[7].

---

(1) كانط، إ.، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول، بيروت، 2012م، صVI، 3. [ترد الإحالات هنا على ترقيم طبعة الأكاديمية، المثبت في طيات الترجمة العربية].

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، VI، 17.

(4) المصدر نفسه، VI، 4.

(5) المصدر نفسه، VI، 5.

(6) المصدر نفسه.

(7) المصدر نفسه، VI، 6.

بذلك يصرّح كانط دونما مواربة: «إنّ الأخلاق إنّما تقود على نحو لابدّ منه إلى الدين، وعبر ذلك هي تتوسّع إلى حدّ مشرّع خلقي... في إرادته تكمن تلك الغاية النهائية (لخلق العالم)»[1].

إنّ أصل حاجة البشر إلى الدين لا يكمن في أيّ نوع من العبودية؛ بل في قدرتهم الرائعة على الحرية، وبالتحديد حرية المصير، حرية اقتراح غاية نهاية لوجودهم على الأرض، تليق بعقولهم؛ أي بقدرتهم على إعطاء قيمة أو معنى لسيرتهم الخاصة في تدبير أنفسهم. ومن ثمّة الحاجة إلى الدين لا تأتي إلى الأخلاق من خارج؛ بل هي «فكرة تنبع من الأخلاق، وليس أساساً لها»[2]. لا يصبح الإنسان متخلّقاً لأنّه متديّن؛ بل الأمر بعين الضد: إنّه لا يصبح متديّناً إلا لأنّه متخلّق؛ أي قادر على إعطاء قيمة أو غاية نهائية لحريته. إنّ حاجة الإنسان إلى «**احترام أعظم**» من كلّ أنواع الاحترام الأخرى هو الذي يجعله يفكّر من نفسه في جعل شيء ما «موضوعاً **للعبادة**»[3]. ليست العبادة غير نوع من الاحترام الكبير لكائن يساعد عقولنا على تمثّل أكبر قدر ممكن من الاحترام لأجلّ وأروع غاية نهائية ممكنة لوجودنا على الأرض.

ولكن لماذا يحتاج البشر إلى هذا النوع من الاحترام الأعظم؟ لأنّ «كلّ شيء، حتى أكثر الأشياء جلالة، إنّما يصغر بين أيدي بني الإنسان، متى أخذوا يطبّقون فكرته في استعمالاتهم»[4] العادية. ينبغي، إذاً، أن يكون ثمّة شيء على الإنسان أن «يقدّسه» حتى لا يتحوّل وجوده اليومي إلى آلية كسولة بلا هدف يفتح لها الأفق نحو معنى ما للمستقبل. لكنّ المعضلة الفلسفية، التي ينبّهنا إليها كانط هنا، هي الآتية: كيف نجمع بين حاجة البشر إلى تقديس شيء ما، وبين إحساسهم الأصلي بالحرية؟

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، VI، 5.

(3) المصدر نفسه، VI، 6-7.

(4) المصدر نفسه، VI، 7.

وهو يقترح علينا أن نمشي في هذا السبيل: لا يمكن لأيّ شيء مقدّس أن يكون أهلاً لأن يُعبد إلا «من حيث إنّ الاحترام الذي يتعلّق به ينبغي أن يكون حرّاً»[1]. العبادة الصحيحة ضرب من الاحترام الحرّ لقداسة نابعة من حاجة خلقيّة في طبيعتنا، وليس من خوف كسول من المجهول.

من أجل ذلك ليست الفلسفة بالضرورة نقداً للدين؛ بل هي تأصيل جذريّ لإمكانيته الأخلاقية في الطبيعة البشرية بمجردها. ولذلك لا ينفع الدين أن تحميه سلطة الدولة ضدّ حرية التفكير التي تنقده، ومن ثَمَّ تعامله وكأنّه في حاجة إلى من يدافع عنه. فإنّ طاعة السلطة هي أمر أخلاقي تماماً، ولا يُضاف إليها أيّ شيء إذا تمّ ربطها بالدين[2].

ولهذا السبب إنّ دفاع اللاهوتيين عن الدين لا مبرّر له، إذا ما تمّ ضدّ فلاسفة الأخلاق خاصةً؛ فاللاهوتي، الذي يستعمل الكتاب المقدّس ضدّ منجزات العقل، لا يريد بذلك سوى «إذلال كبرياء العلوم وإعفاء نفسه من التعب في طلبها»[3]؛ و«مثل تلك الشعوب، التي لا تجد في نفسها القوة، ولا أيضاً الجدّ الكافي للدفاع عن نفسها ضدّ هجمات خطيرة، فتحوّل كلّ ما حولها إلى صحراء، هو سوف ينتهي بالضرورة إلى مصادرة كلّ تجارب الذهن الإنساني»[4]. وحده دين العبيد يحتاج إلى صحراء داخله أو في أفقه حتى يفرض نفسه على النفس البشرية.

إنّ الفلسفة تفكير في معنى الدين «داخل حدود العقل بمجرده»، وليس «بإرادة إحداث تغيير في العقائد الإيمانية»[5]. لكنّ الحرص على البقاء داخل «حدود العقل» ليس موقفاً سالباً؛ بل هو الأمارة الكبرى والحاسمة على

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، VI، 7.

(3) المصدر نفسه، VI، 8.

(4) المصدر نفسه، VI، 9.

(5) المصدر نفسه.

قدرتنا المطلقة على الحرية. أن نبقى في حدود العقل بمجرده يعني أن نرفض أيّ وصاية على طرق تفكيرنا، حتى في مسائل الدين. فإنّ اللاهوت نفسه ينبغي أن تكون له «الحرية الكاملة في أن يذهب في عمله إلى أبعد ما يمكن أن يبلغه»[1]. ولأنّه هو أيضاً لا يستطيع الاستغناء عن العقل، فإنّ «ديناً يعلن الحرب على العقل من دون تفكّر في العواقب لن يتمكن مع طول المدة من الصمود أمامه»[2]. هذا هو الدرس المثير للعصور الحديثة.

من أجل ذلك يقترح علينا كانط أن نفتح العقل على الدين والدين على العقل، حيث نستطيع أن نَعدّ أحدهما «دائرة **أوسع** للإيمان، ينطوي في ذاته على الآخر بوصفه دائرة **أضيق** من الأولى»[3]. يدور كلّ من العقل والدين حول «مركز واحد»، وعلى الفيلسوف أن يكشف النقاب عنه. لكنّ ذلك لا يتسنّى إلا لمن قبل بفرضية وجود «**دين عقلي** محض»، واعتباره هو «الدين الأصيل»، من أجل أنّه هو «دين العقل المحض»[4]، وليس دين شعب دون آخر؛ بل هو دين الطبيعة البشرية أو الدين الذي يليق ليس فقط بالجنس البشري؛ بل بالكائنات العاقلة عامة.

ولذلك المشكل هو: كيف نخرج بالإنسانية من دين الشعائر إلى دين العقل؟ من دين تاريخي خاص بشعب دون آخر، إلى دين عقلي هو كوني لكل الشعوب؟

ربّما يحمل كل شخص دينين في قلبه، أحدهما عقلي والآخر طقوسي. دين يحكيه وآخر يفكّر فيه. وإنّ أحد رهانات الفلسفة هو أن تجعل الدين الذي يُحكى إلى الأطفال قابلاً للتحوّل إلى مفهومات خلقية في عقولهم، ومن ثَمَّ قابلاً للفهم[5].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، VI، 12.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه، VI، 14.

عامةً، إنّ المقالات الأربع من الكتاب تعرض علينا على التوالي الأطروحات الآتية: 1- أنّ ثمّة ضرباً من الشرّ الجذري في الطبيعة الإنسانية. 2- أنّه يوجد فينا صراع يقوده مبدأ الخير ضدّ مبدأ الشر من أجل السيادة على الإنسان. 3- أنّ انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر ممكن، وعلينا أن نأمل أن يؤدي إلى إقامة مملكة الرب على الأرض. 4- أنّه ينبغي التمييز في خدمة الله بين عبادة صحيحة وعبادة باطلة؛ أي بين الدين والكهنوت.

لكنّ الغرض العام للكتاب ليس شيئاً آخر في نهاية الأمر (على حدّ عبارة كانط) سوى «بيان صلة الدين بالطبيعة الإنسانية»[1].

علينا ألا نفهم هنا من لفظة «الطبيعة الإنسانية» في الإنسان سوى «الأساس الذاتي لاستعمال حريته عامة»[2]. لا يوجد إنسان شرّير ولا إنسان خيّر؛ بل «استعمال للحرية» فحسب على نحوٍ يجعل الإنسان في سلوكه، «وذلك على نحو كلي، من حيث هو إنسان»، يقبل بمسلمات حسنة، أو يقبل بمسلمات سيّئة[3]. ذلك يعني أنّ الطبيعة لا هي أصل الشر ولا لها الفضل في الخير الذي في الإنسان. إنّ الإنسان هو وحده المسؤول عن خيره وشره. بذلك لا يمكننا أن نقول: إنّ هذا الشر أو هذا الخير «فطري» في الإنسان إلا في معنى أنّه «كامن في أساسه قبل كلّ استعمال للحرية»[4]. وحدها الحرية مصدر كلّ ما هو شر أو خير فينا. ولأنّ الحرية قدرة كامنة في صلب الطبيعة البشرية، فإنّ البحث في دلالة الشر أو الخير هو «بحث أنثروبولوجي»؛ حيث إنّه «لا يوجد سبب لاستثناء أيّ إنسان من ذلك». وتحت لفظة إنسان لا ينبغي أن نفهم سوى «الجنس البشري برمته»[5]، أو فكرة الإنسانية في شخصنا، أو

(1) المصدر نفسه، VI، 11.
(2) المصدر نفسه، VI، 21.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه.
(5) المصدر نفسه، VI، 25.

في شخص غيرنا. وهكذا ليس الشر أو الخير أصلياً فينا إلا لأنّه «ينتمي إلى إمكانية الطبيعة الإنسانية»[1]. وذلك يعني بالتحديد أنّ أصل الشر هو الحرية ولا شيء غير ذلك[2]. وهكذا يمكننا أن نقول في الوقت نفسه إنّ الشرّ جذري فينا، لأنّه جزء من الطبيعة البشرية، إلا أنّنا بوجه ما نحن الذين جنيناه على أنفسنا، لأنّه لا وجود لشرّ أخلاقي من دون حرية[3].

ذلك يعني أنّ الشرّ ليس خبثاً؛ أي قبولاً بالشر بما هو شرّ؛ بل هو ناجم فقط عن «هشاشة» الطبيعة الإنسانية: إنّ حواسّنا أو الحيوان فينا أقلّ من اللازم لعقولنا؛ كما أنّ الشيطان فينا أو «العقل الخبيث» هو أكثر من اللازم لحريتنا[4]. لكنّ الإنسان هو أقلّ وأكثر من ذلك في الوقت نفسه. ولذلك هو كائن أخلاقي بامتياز. إنّه مطالب دوماً بأن يكون «أفضل».

الأفضل ليس قدّيساً؛ بل ينطوي على معنى القداسة في واجباته تجاه الإنسانية في شخصه[5]. وعلينا أن نسأل: كيف يمكنني أن أكون إنساناً أفضل؟

يقول كانط: «هذا أمر لا يمكن أن يتحقّق بوساطة **إصلاح** متدرّج، طالما بقي تأسيس المسلمات غير نقيّ؛ بل ينبغي أن يتحقق عبر **ثورة** في النوايا التي في الإنسان (عبر انتقال إلى مسلمات القداسة التي في تلك النوايا)؛ وهو لا يستطيع أن يصبح إنساناً جديداً، سوى عبر نحوٍ من الولادة الجديدة»[6].

لا يكفي أن نصلح طريقة إحساسنا بميولنا ورغباتنا؛ بل ينبغي القيام بثورة في طريقة تفكيرنا. ولا يكفي أن نصلح أخلاقنا من خارج؛ بل ينبغي القيام بثورة في طريقة تفكيرنا في استعمال حريتنا. «حتى الأطفال هم قادرون على

---

(1) المصدر نفسه، VI، 28.
(2) المصدر نفسه، VI، 31.
(3) المصدر نفسه، VI، 32.
(4) المصدر نفسه، VI، 35.
(5) المصدر نفسه، VI، 46.
(6) المصدر نفسه، VI، 47.

رصد حتى أقلّ أثر على خلط الدوافع غير الصحيحة»[1] مع الفعل الموافق لواجبنا. إنّ الضمان الوحيد للحرية هو الاستعداد الخلقي في أنفسنا، الذي لا نجد أفضل طريقة للتعبير عنه سوى العقل. والعقل لا يبشّر ولا ينذر بشيء سوى التنبيه إلى «القداسة الكامنة في فكرة الواجب»[2] من جهة ما هي أمر لا يمكن أن يصدر إلا عن الحرية. ومن ثَمَّ إنّ «توحيد مفهوم **الحرية** مع فكرة الله، من حيث هو كائن **واجب الوجود**، هو أمر ليس بالعسير في شيء»[3].

يعني ذلك أنّه ليس من الصعب استخراج النواة الخلقيّة التي يتأسّس عليها كلّ دين دون أن يشعر أيّ مؤمن بأنّها غريبة عن إيمانه. وذلك بقدر ما يعمل بعقله الخاص على التمييز بين دين تجاري وأناني، قائم على طلب النعم والخيرات بوساطة مجرد إقامة الشعائر باعتبارها هي الدين كله، وبين دين خلقيّ، كريم ومتواضع بشكل رائع، هو «دين السيرة الحسنة» فحسب[4]. وعندئذٍ لن يكون المطلوب أن يعرف ماذا يريد الله أن نفعل من أجل أن يعيننا على خلاصنا؛ بل ماذا يجب علينا أن نفعل من أجل أن نكون «أهلاً» لعونه لنا، وأهلاً لذلك الخلاص[5].

لذلك علينا أن نميّز بين «إيمان دوغمائي» يقدّم نفسه بوصفه علماً جازماً، متكبّراً، متغطرساً على غير العالمين، وبين «إيمان متفكّر» يخجل من الانزلاق في أيّ نوع من «الأفكار المفارقة» التي تتخطّى حدود عقولنا. وهذه الأفكار المزعومة، التي لا سند لها سوى طاقة مريبة على الاستهانة بعقولنا، يحصيها كانط في صنوف أربعة: 1- ادّعاء تجربة باطنية تقود الناس إلى التحمّس المهووس والشطحات، وكأنّها هي لبّ الإيمان، وهو منها براء. 2- الزعم

(1) المصدر نفسه، VI، 48.
(2) المصدر نفسه، VI، 49.
(3) المصدر نفسه، VI، 50، الهامش.
(4) المصدر نفسه، VI، 51.
(5) المصدر نفسه، VI، 52.

بوجود تجربة خارجية للمعجزات، وتحويل الدين إلى خرافة. 3- الجرأة على الانغماس في نزعة إشراقية تتظاهر بأنّ نور العقل البشري يمكن أن ينفذ إلى الأسرار ما فوق الطبيعية. 4- التجاسر على محاولة الفعل في الطبيعة وصنع المعجزات واستجلاب آثار الرحمة والنعمة الإلهية للبشر بشكل مباشر[1].

صحيحٌ أنّه لا يقود الناس إلى الخرافة مثل «يأس متوحش»[2]، وذلك من استحالة تسديد «دَين الخطيئة» بوصفه «الدَّين الأكثر شخصية»[3] في الضمير العميق للبشر. ولذلك إنّ الطريق الصحيح إلى الإيمان المتفكّر هو العزم على «تغيير المرء لما بنفسه»[4] مرة واحدة، وذلك من خلال ثورة روحية تخلع الإنسان القديم، وتلبس الإنسان الجديد، من دون انتظار أيّ عون خارجي عن طبيعتنا. ولأنّ المرء «لا يستطيع أن يُغوي عقله»[5]، فإنّه لن يجد أيّ مصدر أصلي لأخلاقه وإيمانه مثل حريته.

لا يحتاج الدين إلى عبيد يستعملون الشعائر دونما فهم لمعناها، في تملّق نسقي للإله الغائب، من أجل نعيم أخروي تمّ تحويله إلى جهاز ابتزاز أخلاقي للفانين على الأرض؛ بل إلى أحرار يؤمنون بأنفسهم بناءً على ما يمليه العقل بمقتضى الطبيعة البشرية بمجردها. بذلك حتى في الدين «لا أحد يكون عبداً إلا الذي يريد، وطالما هو يريد أن يكون كذلك»[6]. إنّ الحرية الأخلاقية هي النمط الوحيد لخلاص العبيد من الخرافة؛ ذلك أنّه «لا يوجد أبداً أيّ خلاص للبشر إلا في القبول الأشدّ حميميّة بالمبادئ الأخلاقية الأصيلة في نواياهم»[7].

---

(1) المصدر نفسه، VI، 53، الهامش.

(2) المصدر نفسه، VI، 71.

(3) المصدر نفسه، VI، 72.

(4) المصدر نفسه، VI، 73.

(5) المصدر نفسه، VI، 77.

(6) المصدر نفسه، VI، 82.

(7) المصدر نفسه، VI، 83.

إنّ الأخلاق مقام مناسب تماماً للتحرّر من إيمان الخرافة، حيث لا تشترط الكفّارات التي يعوّل عليها أيّ تغيير في وعينا. وحده تغيير وعينا بإمكانه فتح الطريق أمام إيمان استطاع الاستغناء عن أيّ انتظار للمعجزات. ومن يرفض تحرّره بنفسه هو يزاول ضرباً مقيتاً من «الكفر الأخلاقي»[1] بفكرة الله نفسها التي يحملها في عقله: يكفر بما كُتب في قلبه «بقلم العقل»، ويعوّل على ما يُحكى له من الخرافات؛ ذلك أنّه لا يمكن لأيّ دين أن يعلّم الناس أكثر ممّا يكون ممكناً «**بالنسبة إلينا**؛ أي بالنسبة إلى الاستعمال العمومي لعقلنا»[2].

وفي عبارات تذكّرنا بما قاله ابن رشد في مستهلّ (**فصل المقال**)، ينبّه كانط إلى أنّ «بحثاً في الكتاب المقدّس عن ذلك المعنى، الذي يكون في تناغم مع **أقدس** ما يعلّمه العقل، هو ليس فقط مباحاً؛ بل هو بالحري ينبغي أن يُعتبر بمثابة واجب»[3].

ولكن هل يحقّ لنا فرض دين ما بالقوة؟ هل يحق لسلطة ما أن تكره الناس على الدخول في جماعة أخلاقية أو دينية؟ - إنّ إجابة كانط هي الآتية: «ويلٌ للمشرّع الذي يريد أن يحقّق بوساطة الإكراه دستوراً موجّهاً نحو الغايات الأخلاقية!»[4]. على الدولة أن تترك المواطن حرّاً تماماً في أن يدخل أو لا يدخل في اتحاد أخلاقي مع غيره.

ينبغي التمييز بين مشرّع الجماعة الحقوقية ومشرّع الجماعة الأخلاقية: في السياسة يكون الجمهور هو ذاته واضع الدساتير؛ أمّا في الجماعة الأخلاقية فإنّ الشعب لا يحقّ له أن يضع المبادئ الأخلاقية[5]. إنّ فكرة الله في عقولنا هي وحدها يحقّ لها أن تشرّع للجماعة الأخلاقية، ولا يمكن

(1) المصدر نفسه، VI، 84.
(2) المصدر نفسه، VI، 86.
(3) المصدر نفسه، VI، 83-84.
(4) المصدر نفسه، VI، 96.
(5) المصدر نفسه، VI، 98.

تصوّر جماعة أخلاقية «إلا بوصفها شعباً تحت أوامر إلهية... وبلا ريب **طبقاً لقوانين الفضيلة**»[1]، وليس شيئاً آخر.

وحين تكون القوانين الحقوقية شرعية، فإنّ مراعاتها هو «أمر إلهي». ولذلك حين تتمّ معارضة قانون مدني غير مخالف للأخلاق بقانون آخر، «مأخوذ بوصفه إلهياً»، فإنّ علينا أن نحكم على هذا القانون الأخير بوصفه قانوناً «منحولاً»[2]. فإنّ الجماعة الأخلاقية غير مرئية بالضرورة، من أجل أنّها تتعلق بتشريع باطني. وهي فكرة رائعة لكنّها حين تقع بين أيدي البشر؛ أي حين تصبح «مؤسسة»[3]، هي تفقد من أصالتها وتتحوّل إلى سياسة خرافة.

من أجل ذلك لا ينبغي أن يكون الدين سوى ضرب من الإيمان العقلي، الذي لا يحتاج، في تصميمه أو قوّته أو صدقيته، إلى أيّ ضمان خارجي. **الإيمان الديني المحض** هو «مجرّد إيمان عقلي يمكن تبليغه إلى أيّ كان بغرض الإقناع؛ في حين أنّ إيماناً تاريخياً مؤسّساً على الوقائع فحسب لا يمكن أن يمدّ تأثيره أبعد ممّا يمكن للأخبار المتعلقة بالقدرة على الحكم على مصداقيته أن تبلغه تحت ظروف الزمان والمكان»[4].

ينبغي علينا أن نميّز في أيّ إيمان بين «دين العبادات» الخاضع إلى «قوانين نظامية» ليس لها من صلاحية سوى صلاحية أحكامها المفروضة؛ وبين «مفهوم الدين الخلقي المحض»، النابع من «حاجة العقل» البشري إلى غاية نهائية لمصير البشر على الأرض. ولكن لأنّ العقل البشري واحد، ولأنّ الجنس البشري واحد، فإنّه لا يمكن لنا التفكير إلا في «إله **واحد**»، ومن ثَمَّ لا يمكن

---

(1) المصدر نفسه، VI، 99.

(2) المصدر نفسه، VI، 99، الهامش.

(3) المصدر نفسه، VI، 100.

(4) المصدر نفسه، VI، 102-103.

أن يوجد بالنسبة إلى عقولنا إلا «دين **واحد**»[1]. وهكذا، كلّ من يقبل الخضوع إلى «قوانين نظامية لهذا الإله» أو ذاك، فإنّ إيمانه لن يكون سوى «إيمان تاريخي»، ولن تكون معرفته ممكنة إلا «عبر الوحي» المنقول إليه عبر الأجيال. أمّا دين العقل فهو «إيمان عقلي محض» يمكن لأيّ كان أن يبلغه «بوساطة عقلنا الخاص بمجرّده»، وذلك انطلاقاً من أنّ «إرادة الله مكتوبة في قلوبنا على نحو أصلي»، وهو أمر يرغب كلّ «دين نظامي»[2] في التغافل عنه.

مرة واحدة، يجدر بنا أن نسأل أنفسنا: أَنَطرح مسائل الدين بحثاً عن «إجابة كلية صالحة بالنسبة إلى كلّ إنسان، **منظوراً إليه بوصفه مجرد إنسان**»[3]، أم خضوعاً لتشريع نظاميّ يحرص على الاستمرار التاريخي بأيّ ثمن، ولو كلّفه ذلك التضحية بالمشاعر الدينية نفسها؟

يذهب كانط إلى أنّ الأجدر بنا، من حيث نحن كائنات حرة وعاقلة ومريدة ومستقلة في تقرير مصيرها الأخلاقي، «أنّ التشريع الخاص بإرادتنا لا يجب أن يكون إلا تشريعاً **خلقيّاً** فحسب؛ وذلك أنّ التشريع النظامي (الذي يفترض وحياً) لا يمكن أن يكون إلا حادثاً عرضاً، وبما هو تشريع لم يصل إلى كلّ إنسان، ولا هو يستطيع أن يصل إليه، هو لن يُعتبَر بالتالي ملزماً للناس عامة»[4]. كلّ معتقد يستمدّ صلاحيته من سنّة، أو وقائع، أو أحداث سردية بعينها، هو ينتهي إلى التحوّل إلى قرية روحية لا ترقى إلى طموحات الجنس البشري في التوافر على كرامة كونية أمام نفسه. ولذلك ليس من مستقبل لأيّ نوع من دين الوحي سوى النجاح الكوني في ترجمة هذا الوحي إلى وحي عقلي محض في صلب الطبيعة البشرية بما هي كذلك. ولذلك لا يحقّ لأيّ وحي أن يتعالى على الإمكانات الأصلية في العقل البشري؛ بل

---

(1) المصدر نفسه، VI، 104.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

عليه فقط أن يقبل الترجمة الرمزية في لغتها بوصفها السقف الأخلاقي لدلالتها بالنسبة إلينا.

إنّ الشيء الوحيد الكوني فينا هو عقولنا من حيث ما تعبّر عن ملكات الطبيعة الإنسانية بمجردها. ولذلك لا يمكن لأيّ دين نظامي أن يدّعي الكونية الصحيحة. فكلّ معتقد يتطلّب تشريعاً نظامياً هو لا يعبّر إلا عن عقيدة محلية أو جزئية. وحده الاعتماد على العقل البشري بمجرّده يمكن ويحقّ له أن يحثّ بني البشر أجمعين على الخروج من «إيمان الكنائس»، الذي لا يتميّز عن الجماعة السياسية إلى «إيمان الدين المحض» الذي لا يمكن أن يأخذ إلا شكل الجماعة الأخلاقية. عندئذٍ «علينا نحن أنفسنا أن نحقّق الفكرة العقلية لهذا النوع من الجماعة»[1] الأخلاقية، بعيداً عن أيّ «قوانين نظامية» تقدّم نفسها على أنّها إلهية، حيث يتمّ «فرض قيد على الجموع بوساطة لوائح كنسية، تحت دعوى نفوذ إلهي»[2]. والحال أنّ «هذه القيود الرهبانية هي في أساسها أفعال لا تبالي بما هو خلقيّ»[3]؛ بل لا تهدف غالباً إلا إلى اغتصاب هيبة ما وسلطة ما على تلك الجموع.

ينبغي تعليم الإنسانية أنّه «لا يوجد إلا **دين** (حق) **واحد**؛ إلا أنّه يمكن أن يكون ثمّة ضروب كثيرة من **المعتقدات**»[4]. ولذلك ينصحنا كانط بألا نستعمل عبارة «الدين» حين نخاطب الجمهور؛ بل أن نكتفي بالإشارة إلى المعتقد فحسب[5]: إنّ الإنسان إمّا يهودي أو مسلم أو مسيحي، لكنّه في صميمه لا يعتنق الدين في حدّ ذاته؛ بل «نحن نخلع على أغلب الناس شرفاً كبيراً بأن نقول عنهم: هم يعتنقون هذا الدين أو ذاك، وذلك أنّهم لا يعرفون أيّ دين، ولا تهفو

(1) المصدر نفسه، VI، 105.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه، VI، 106.
(4) المصدر نفسه، VI، 107.
(5) المصدر نفسه، VI، 108.

أنفسهم لأيّ دين؛ إنّ الإيمان الكنسي النظامي هو كلّ ما يفهمونه تحت هذه اللفظة»[1]. كلّ متديّن هو متديّن قرية روحية محدّدة، وليس متخلّقاً بإطلاق.

وهكذا، إنّ حرية المعتقد غالباً ما يُساء فهمها: إنّ المضطَّهد لا يشكو في الحقيقة من أنّه «مُنع من التمسّك بدينه»؛ بل «لم يُسمح له أن يتّبع إيمان كنيسته على نحو عمومي»[2]. وهكذا إنّ من يسمّى «كافراً» هو في واقع الأمر مجرّد مؤمن مختلف عنا. وليس يصنّف الناس إلى كفّار ومؤمنين مثل «سلفية **استبدادية (متوحشة)**»[3]. وكلّ معتقد نظامي يقود في آخر المطاف إلى تصنيف الناس إلى كفار ومؤمنين.

إنّه لا مخرج من الاستبداد الديني إلا بالتنبيه على وجود «مبادئ خلقية كونية للإيمان»[4] متقاسمة بين العقول كافة، لن تكون العقائد النظامية غير مجرد «تمثيل رمزي» لها. لكنّ ذلك لا يعني أنّ كانط يدعو إلى محاربة العقائد النظامية؛ بل على العكس من ذلك هو يقصد إلى العمل الدؤوب على تقريب كلّ دين شعبي من «نظرية خلقية مفهومة للناس كافة» هي وحدها تكون «ذات جدوى»؛ بل هو لا يتردّد في الدفاع عن أيّ إيمان شعبي بأنّه شيء لا يجب التلاعب به قائلاً: «إنّه ليس من الفطنة القضاء عليه؛ لأنّه يمكن أن ينبثق من ذلك إلحادٌ أشدّ خطراً على الدولة»[5].

ولذلك نجد أنّ كانط يثني على جميع الأديان التي نعرفها بقدر ما تتأوّل العقائد الإيمانية «من أجل غايات حسنة وضرورية بالنسبة إلى كل الناس»[6]. وفي هذا الصدد بالذات، يأتي كلام جميل لكانط عن الإسلام، حيث يقول:

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، VI، 109.

(4) المصدر نفسه، VI، 111.

(5) المصدر نفسه.

(6) المصدر نفسه.

«إنّ **المحمّديين** إنّما يعرفون... كيف يمنحون وصفَ فردوسهم، المرسوم بكلّ شهوة حسية، معنى روحيّاً جدّاً حقّاً»[1]. وذلك أمرٌ مطلوب أخلاقياً، ويمكن أن يحدث، بحسب كانط، «من دون أن نصدم كثيراً مرة أخرى المعنى الحرفي للإيمان الشعبي»، لأنّ القصد الكبير ليس نقد الدين أو هدمه؛ بل فقط بيان «الاستعداد للدين الخلقي المطمور في صلب العقل البشري»[2].

لا يعني تأويل الكتاب المقدس بشكل خلقيّ العثور على المعنى الوحيد المقصود من قبله؛ بل فقط فتح المجال أمام «**إمكانية** أن نفهمه على هذا النحو»، ذلك أنّ الغاية الأخيرة من الكتب المقدسة ليس أكثر من «تحسين بني الإنسان وجعلهم أفضل حالاً»؛ وهذا الأمر لا يتمّ بشكل تاريخي؛ لأنّ الإيمان التاريخي هو «ميّت في ذات نفسه»؛ لأنّه مجرد «شهادة» على الإيمان، قد يقوم بها أيّ إنسان من دون أيّ جهد أخلاقي يُذكر[3]. إنّ معرفة الكتاب المقدّس ضرورية جدّاً من أجل تأويله بشكل صحيح؛ لكنّ الدين العقلي المحض هو الطرف الوحيد الذي يمكن أن يقدّم تأويلاً مناسباً للطبيعة البشرية عامة، ومن ثمّ هو يصلح بشكل حقيقي للناس كافة. ولذلك إنّ حرية المعتقد لا تكفي كي يقوم هناك فهم أخلاقي حقيقي للدين؛ بل إنّ «حرية التفكير العمومية» هي الضمان الأكبر لإصلاح أيّ استعمال غير مفيد لعقولنا في مسائل الدين. وهذه الحرية هي مبررة تماماً ليس فقط للفلاسفة؛ بل حتى لعلماء الدين أنفسهم حتى يكونوا دوماً منفتحين على الرأي الأفضل في فهم أيّ مسألة، ويمكن عندئذٍ «أن يعوّلوا على ثقة الجماعة في قرارهم»[4].

من أجل ذلك، يفترض كانط أنّ كلّ خطوة يخطوها الناس من الإيمان الكنسي والدين النظامي إلى الإيمان العقلي المحض هي ليست حياداً عن

(1) المصدر نفسه.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، VI، 114.

الدين الحقّ بقدر ما هي خطوة تقرّب النفوس أكثر فأكثر من ملكوت الله في الأرض[1]؛ أي من الجماعة الأخلاقية المنشودة، وإن كانت محكوماً عليها أن تبقى دوماً جماعة غير مرئية؛ لأنّه لا يسعها إلا العقل عامة، ولا تطيقها أيّة عقيدة نظاميّة بعينها. وإنّ الشعار الحقيقي لجماعة أخلاقية كهذه تحت لواء الإيمان العقلي المحض هو فقط «كونيتها». لكنّ الكونية ليست معطى كسولاً للعقول؛ بل هي ضرب عالٍ ورائع من النضال من أجل ضرب مخصوص من الإيمان المحض يسمّيه كانط تسمية رشيقة، هي «الإيمان الحر»، حيث يقول:

«إنّ إيمان الشعائر هو إيمان السُّخرة والأجر (إيمان المرتزقة، الذليل)، ولا يمكن أن يُنظر إليه بوصفه إيماناً مخلّصاً؛ لأنّه ليس خلقيّاً. وذلك أنّ الإيمان المخلّص ينبغي أن يكون إيماناً حرّاً، مؤسّساً على نوايا من القلب خالصة (فهو إيمان الحرّ)»[2].

لا يعني الإيمان الحرّ رفضاً لأيّ معتقد بعينه؛ لأنّه يقع عقلاً ما وراء الإيمان والكفر بهذا الدين أو ذاك. إنّ الإيمان الحرّ لا يحتاج إلى أيّ طقوس حتى يقنع رجال الدين النظامي بجدارته. إنّه يحمل الله في قلبه بوصفه فكرة الخير القصوى الممكنة لنا، والمشرّع الخلقي الباطني النهائي لضمائرنا، نحن الكائنات المتناهية على الأرض. ولذلك إنّ العديد من المناسك «(على مشقتها) لا تمتلك أيّة قيمة خلقية»[3].

أن نؤمن بشكل حرّ يعني أن نؤمن كالإنسان الحرّ وليس كالمرتزق؛ أي مثل طلاب النعيم الأخروي بالتملّق المنظّم للشعائر. وكانط يؤكّد بشكل حادّ على هذه الفكرة: إنّ العقائد النظامية هي كلها قائمة على مجازٍ تجاريٍّ

---

(1) المصدر نفسه، VI، 115.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.

فظيع، حيث لا يُفهم غالباً من «الرحمة» الإلهية غير «النعمة» التي تمنحها لهم (die Gnade: مصطلح يعني تحت قلم كانط «الرحمة» و«النعمة» في الوقت نفسه)، ومن ثمّ يضيع الفرق بين «الخدمة» و«العبادة» على نحوٍ مخجل (der Dienst: مصطلح يعني لدى كانط «الخدمة» و«العبادة» في الوقت نفسه)، إلى حدّ أنّ اللغات الغربية لا تفرّق بينهما إلا بتنبيه خاص.

وإنّ أبرز تعبير عن حرية الإيمان كونه لا يتمّ من أجل أيّ غاية أخرى غير ذاته. أن يؤمن المرء بشكل حرّ لا يعني سوى «أن يغيّر حياته إلى حياة جديدة مطابقة لواجبه»[1]. الإيمان الحرّ ليس «إيمان كفّارة»[2]، لأنّه لا يمكن التكفير عن الذنب بأيّ نوع من الطقوس. إنّ العقل وحده يمكن أن يحرّرنا من أيّ شعور بالذنب. وذلك لأنّه ليس ثمّة واجب على الأرض أقدس من سيرة حسنة وفقاً لقوانين الحرية. وهو موقف لا نحصل عليه بالقيود الرهبانية المسرفة بلا جدوى؛ بل باستعمال حريتنا وطبيعتنا البشرية بشكل مناسب؛ أي بالاعتماد على «جملة القوة التأمّلية لعقلنا»[3] بمجرده.

لطالما عانى البشر من فقدانهم نموذجاً أعلى يعتمدون عليه في خلاصهم. وهم قد بحثوا عنه في كلّ مكان، إلا في أنفسهم. وقد آن الأوان ليفهم الإنسان أنّ هذا النموذج ليس سوى فكرة «الإنسانية التي يرضى عنها الله» نفسها. وبحسب كانط، إنّ فكرة «ابن الله» المسيحية تستجيب بوجه ما إلى هذا الشرط الأخلاقي[4]. إنّ القبول بإمكانية وجود إنسانية يرضى عنها الله هي فكرة عقلية تشير إلى إيمان عقلي صرف، وليس إلى معتقد بعينه. ومن ثَمّ لا يتعلق الأمر بمسألة «نعمة»؛ بل بمسألة «سيرة»[5].

---

(1) المصدر نفسه، VI، 116.

(2) المصدر نفسه،

(3) المصدر نفسه، VI، 118.

(4) المصدر نفسه، VI، 119.

(5) المصدر نفسه.

وكلّ من يواصل اختزال الدين في إقامة الشعائر ينبغي أن يعلم الأصل السياسي لكل ضرب من الطاعة في مسائل الآخرة. فإنّ «أداء الشعائر» هو عقيدة نظامية «قد تمّ إدخالها بهدف مصالحة الشعب مع السماء، وإبعاد البلاء عن الدولة»[1]. ما وقع هو نقل مصدر الديون من الأرض إلى السماء. وصار الإيمان تجارة أخروية قائمة على تسديد الديون التي لا يمكن أن يقع تسديدها أبداً، لأنّها تتعلق بوجودنا بما هو كذلك. ومن ثمّ لا حلّ سوى معاملة الديون على أنّها نعمة إلهية تقتضي منّا الطاعة النهائية لسلطة مستبدّة بكرمها.

لكنّ من يختزل الإيمان في تجارة النعم ينتهي -لا محالة- إلى التضحية بشرف الطبيعة الإنسانية وكبرياء العقل البشري، نعني قدرته على التشريع لنفسه فيما يجب ولا يجب أن يؤمن به بكل حرية. ولذلك يرى كانط أنّ الإيمان الحرفي بأنّ الله يفعل بنا ما يشاء هو بمثابة «القفزة المميتة للعقل البشري»[2]. ماذا يبقى من العقل، وهو أقدس المقدّسات على الأرض، بما هو القوة التي تمكّن البشر من معرفة الله نفسه، إذا نحن ألحقناه بسلطة غريبة عن طبيعتنا تعاملنا كمجرد وسائل لنعمة لا نفقه كنهها؟

إنّ الله يشرّع فينا، ولكن بما فينا من قوة عقلية على التشريع لأنفسنا؛ ذلك أنّه لا معنى لأيّ ألوهية تعطّل «الاستعداد الخلقي فينا، الذي هو الأساس وفي الوقت نفسه المؤوّل لكلّ دين»[3]. ولن يوحّد البشر إلا قدرتهم على التأويل الحر لأنفسهم؛ بل ليس التاريخ غير مسار يتدرّج من التوحيد المؤقت تحت راية هذا المعتقد أو ذاك من أجل تحقيق الخير، إلى ضرب أعلى من التوحيد النهائي، حيث «يسود دين العقل آخر المطاف على الكلّ، "حيث يكون الله كل شيء في كل شيء»[4].

(1) المصدر نفسه، VI، 120.

(2) المصدر نفسه، VI، 121.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

ولا يكون الله كلّ شيء لأنّه معبود خارجي تُقام له الشعائر؛ بل لأنّه أنبل فكرة في أفق أنفسنا، ومن ثمّ أكثر الأفكار العقلية حرية بالنسبة إلينا. ومتى بلغنا الإيمان الحر به بوصفه فكرة حرة، يختارها الأحرار طواعية بوصفها الشكل الأقصى من مطابقة حياتهم لواجبهم لواجبهم بناءً على قوانين الحرية، «عندئذٍ يزول الفرق المهين بين **اللائكيين والقساوسة**، فتنبثق المساواة من الحرية الحقيقية»[1]. وعندئذٍ يسقط الفرق الاستبدادي بين عامة جاهلة وخاصة عالمة، وكلّ من يواصل التعويل على معجم الدين النظامي الذي يحوّل الدين إلى كهنوت والشعب إلى رعية محتاجة إلى حماية من خطر الآخرة على الضمير البشري، هو يؤجّل كلّ تنوير حقيقي من أجل الانتقال نحو عصور الحرية.

بذلك، لا يهدف الإيمان الحر إلى إبطال دين الشعائر، أو دين المعتقدات؛ بل فحسب التعامل معه وكأنّه «إرادة حاكم العالم كما أوحيت إليه عن طريق العقل»[2]. ذلك يعني أنّ الأمر لا يتعلق بالفصل بين الإيمان وعدم الإيمان؛ بل بتصوّرين مختلفين للوحي: أَهو بضاعة عقدية متناقلة بشكل وضعي وتاريخي، أم هو وحي العقل المحض؛ لأنّه أقدس ما يمكن أن يخطر على بال البشر عامة؟

لا يخلو أيّ وحي من معانٍ عقلية صرفة. ولذلك ليس مطلوباً سوى الإنصات إلى ما هو عقلي في كلّ وحي، وتخريجه بشكل مناسب لطبيعتنا الأخلاقية؛ أي لحريتنا. إلّا أنّ هذا موقف جليل، و«لا ينبغي انتظاره من ثورة خارجية تأتي بشكل عاصف وعنيف... وحيث إنّ ما يُقترف من الأخطاء عند تأسيس دستور جديد يوماً ما سوف يتمّ الإبقاء عليه مع الأسف قروناً طويلة، من أجل أنّه لم يعد يمكن تغييره إلا عبر ثورة جديدة»[3].

(1) المصدر نفسه، VI، 122.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.

إنّ الإيمان الحرّ موقف أخلاقي باطني خاص بتغيير ما بأنفسنا. ولذلك لا معنى لأيّ عنف ديني عامة. بين الدين والعنف لا توجد أيّة رابطة ضرورية، اللهمّ إلا تحوّل الدين إلى سياسة والإيمان إلى استبداد روحي. وحدها الدولة، التي تعامل الدين بوصفه مؤسسة رسمية للطاعة، من شأنها أن تحوّل الدين إلى جهاز عنف قابل للاستعمال بين أو ضدّ الجموع. لكنّ الدين ليس مؤسسة بالضرورة. وحده دين العبادات يقبل هذا النوع من الاستعمال العمومي. وذلك طالما يستخدم الوحي بوصفه جهازاً مفارقاً يمتلك المسؤولون عنه سلطة رجعية لا مشروطة على غيرهم. ولذلك إنّ رأي الفلسفة هو أنّ الوحي ليس جهازاً لأحد؛ بل هو الإمكانية الإلهية القصوى الكامنة في عقولنا.

وها هي الأطروحة العالية في تفكير كانط عن الدين: «إنّه في مبدأ الدين العقلي المحض، بما هو وحي ربّاني... يحدث باستمرار في البشر كافة، إنّما ينبغي أن يكمن أساسُ هذا الانتقال إلى نظام جديد للأشياء... يأخذ في التحقق.شيئاً فشيئاً بوساطة إصلاح متدرج، بقدر ما يجب ومن جهة ما يجب أن يكون عملاً بشريّاً»[1].

لا معنى لأيّ ثورة دينية طالما أنّها لا تستطيع أن تحدث إلا في شكل ثورة خارجية؛ أي في شكل ثورة سياسية. والحال أنّ الثورة على الدولة ليست مشكلاً دينياً في شيء؛ إنّها، أساساً، مقاومة مدنية لنمط فاسد من الشرعية لا علاقة لها بأيّ إيمان. معارك الدول كلها معارك تتعلق بالشرعية؛ أمّا الجماعة الأخلاقية، التي ينشدها أيّ إيمان حرّ، فهي في جوهرها ثورة روحية من أجل انتماء غير مرئي، غير قابل للترجمة في أيّ جماعة مدنية إلا عرضاً.

لذلك ليس «دين العقل الكوني»، الذي يصبو إليه كلّ مؤمن حرّ سوى

---

(1) المصدر نفسه.

ضرب من الاستعمال العمومي لحريتنا وفقاً لواجبات أخلاقية نريد لها أن تُعامل بوصفها أوامر إلهية، ومن ثَمَّ مقدّسة. أمّا «الدولة الأخلاقية»؛ أي «الدولة الإلهية على الأرض» فهي مطلب بعيد عنا على نحو لامتناهٍ[1].

إنّ معركة التنوير الحقيقي هي تلك التي تناضل من أجل مساعدة الإنسانية على الانتقال المتدرج من «الإيمان النظامي» إلى «الإيمان الحر» تحت هدي فكرة «وحدة دين العقل المحض» بين بني البشر، وذلك بناءً على طموح شديد إلى بلورة ملامح «قانون دولي للشعوب يكون كونياً **وصاحب سلطة**»[2] يجمع «الجنس البشري تحت جماعة مشتركة واحدة وفقاً لقوانين الفضيلة»[3]، مثل ذاك الذي تصبو إليه الدول من أجل تحقيق السلم العالمي.

ومن ثمّ ليس ثمّة بالضرورة صراع بين الإيمان العقلي والإيمان التاريخي. لكنّ كلّ إيمان تاريخي مطالب بالانفتاح على أفق الإنسانية. وهو ما لا تفعله العديد من العقائد إلا مضطرّة. وأفضل مثال على ذلك هو المعتقد اليهودي. فإنّ اليهودية «قد أقصت الجنس البشري برمّته من جماعتها»[4]. وإذا كانت المسيحية تمتاز بشيء رائع واحد فهو طموحها إلى بناء «كنسية كونية»، وذلك «**بإدخال** دين خلقي محض بدلاً من شعائر قديمة»، قائم على أنّ «الإيمان الجديد غير المرتبط بشرائع الإيمان القديم، ولا بأيّة شرائع عامة، إنّما ينبغي أن يتضمّن ديناً يكون صالحاً للعالم، وليس لشعب وحيد بعينه»[5].

لا يصلح من الدين إلا ما يوجبه العقل. ولذلك لا يمكننا أن نقبل من قصة المسيح إلّا «تاريخه العمومي»، ثورته وموته، أمّا «تاريخه السرّي...

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، VI، 123، الهامش.

(3) المصدر نفسه، VI، 124.

(4) المصدر نفسه، VI، 127.

(5) المصدر نفسه، VI، 126-127.

نعني تاريخ **انبعاثه وصعوده إلى السماء**،... فلا يمكن أن يُستعمل، من دون المساس بمكانته التاريخية، في نطاق دين في حدود مجرد العقل»[1].

ذلك أنّ الاستعمال العمومي للدين في ظلّ دولة قانونية لا يحتاج في واقع الأمر إلى أكثر ممّا يوجبه العقل من أشكال الإيمان. ولذلك خاصةً تحتاج كلّ عقيدة تاريخية إلى علماء دين وإلى «جمهور عالم» يفهمها. أمّا إيمان العقل فهو في غير حاجة إلى أيّ «توثيق؛ بل هو يبرهن على نفسه بنفسه»[2].

أمّا الشطحات الصوفية، وكلّ أشكال الترهّب والتعصّب والهوس الديني، فهي لا تفعل سوى أن تجعل «عدداً كبيراً من الناس غير ذي جدوى لهذا العالم». أمّا المعجزات المزعومة فهي لم تؤدِّ إلا إلى إرهاق «كاهل الشعوب بقيود ثقيلة تحت تأثير خرافة عمياء». وأمّا السلفية أو الأرثوذكسية التي تدّعي احتكار تأويل الكتاب المقدس فهي لا تفعل سوى خلق «تراتبية» كاذبة في الفهم وفرضها على «أناس أحرار»، ومن ثَمَّ فتح الباب أمام الانشقاقات والفتن، وهو بالفعل ما أصاب العالم المسيحي[3].

ها هنا أدّى الاستبداد الديني إلى معاملة الملوك ومعاقبتهم «مثل الأطفال، بوساطة العصا السحرية للتهديد بالخلع من الجماعة، ودفعهم إلى خوض حروب خارجية (صليبية) للقضاء على شعوب الجزء الآخر من العالم... والكره الدموي ضدّ معاصريهم الذين يفكّرون على نحو مغاير، وينتمون إلى المسيحية ذاتها التي تدّعي الكونية»[4].

إنّ العدوّ الحقيقي ضدّ فكرة الدين ليس العقل؛ بل «عقيدة كنسية استبدادية»[5]. وذلك أنّه من مصلحة العقل، على المستوى المدني، أن يبقى

---

(1) المصدر نفسه، VI، 128، الهامش.

(2) المصدر نفسه، VI، 129.

(3) المصدر نفسه، VI، 130.

(4) المصدر نفسه، VI، 131.

(5) المصدر نفسه.

الدين صالحاً على الصعيد الأخلاقي. ولذلك لا يتردّد كانط في الدعوة إلى مواصلة استعمال الكتاب المقدس، وخاصة «ألّا نضعف قيمته عبر هجمات غير مفيدة أو عابثة، ولكن أيضاً من دون أن نفرض على أيّ بشر الإيمان بذلك بوصفه أمراً مطلوباً للخلاص»[1].

أمّا المسؤول الأوّل عن حماية الدين فهو الدولة. لكنّ هذه الحماية مضاعفة: حماية الكتاب المقدس من تحويله إلى جهاز استبدادي مسلّط على عقول الناس؛ ولكن أيضاً حماية عقول الناس حتى تستطيع أن تؤمن بذلك الكتاب المقدس إيماناً حرّاً تماماً. ولذلك على الدولة ألّا تتدخّل في مسائل الضمير؛ لأنّ المعتقد ليس مشكلاً قانونياً تابعاً للشرعية؛ وأن تسمح للبشر بأن يواصلوا «التطوّر الحرّ للاستعدادات الإلهية لما هو الأفضل للعالم»[2] في أنفسهم.

إنّ الخطير في سياسة الدولة ليس عدم دفع الناس إلى تغيير معتقدهم أو تركهم يعتنقون دينهم الموروث؛ بل في منع المرء من «أن يقول رأيه الديني على نحو **عمومي**»، لأنّ منع التفكير ذاته يعني في الحقيقة «منع المرء من أن يفكّر على نحو مغاير لما قامت هي بضبطه»[3]. لكنّ معركة الإكراه ومنع العقول من التفكير هي معركة خاسرة دوماً. إنّ الدولة في الحقيقة «لا تمنع أحداً من أن **يفكّر** سرّاً»، ومن ثم متى ما سمحت له بذلك «هي لا تمنح أيّة حرية من عندها أبداً»[4]. ذلك أنّ الذي يريد أن يكون حرّاً لن يمنعه أيّ مانع؛ إذ إنّ الحرية هي قدرة عملية جذرية في صلب عقولنا، وليست منّة من أحد. ولذلك لا يفعل الاستبداد في واقع الأمر غير «إعاقة الحرية الخارجية للمعتقد»[5]، في حين أنّ

---

(1) المصدر نفسه، VI، 132.

(2) المصدر نفسه، VI، 134.

(3) المصدر نفسه، VI، 133، الهامش.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه.

حرية الإيمان الباطنة تظلّ دوماً سليمة تماماً، ولا يدري أحد متى تنفجر منها حركات متسارعة للحرية.

أمّا الدولة التي تقوم «بإغراء مشاعر الضمير لدى المحكومين»، فلئن كانت لا تخجل من الإضرار بالحرية المقدّسة للبشر فهي لا يمكن أن تخلق «مواطنين صالحين إلا بصعوبة»[1]. وليس أكثر مفسدة لحكم ما مثل مواطنة منقوصة تنتهي غالباً إلى التحوّل إلى تملّق عمومي لسلطة لا يؤمن بشرعيّتها أحد. وهكذا بدلاً من «إعطاء الأفيون (Opium) إلى الضمير»[2]، على الدولة أن تمتنع عن التدخّل في حرية الضمير، وتركها ملكاً خاصاً للمواطن الحر. لا ينتج أفيون العقائد المستبدة إلا كفّاراً جداً.

من أجل ذلك لا يجب أبداً فرض أيّ ضرب من المعتقد على الناس والطمع في إدخال دين جديد عليهم. كلّ معتقد هو مجرد «تمثيل رمزي يهدف فقط إلى أكبر إحياء للأمل» في البلوغ يوماً ما إلى «ملكوت الرب»[3]. وهكذا، كلّ حروب الأديان حمقاء؛ ذلك أنّها تدافع عن مجرد تمثيلات رمزية باعتبارها هي «التشييد التام للدولة الإلهية» في حين أنّها لا تتورّع عن الحكم على أعدائها بوصفهم سكان «دولة الجحيم»[4]. ولكن «من هو الكافر أو غير المؤمن عندئذ»[5]؟ من يحتاج إلى «ألاعيب تقوية كسولة»[6]، وإلى «إيمان مشعوذ»[7]، حتى يكون له رجاء في حياة في المستقبل أم من تعلّقت همّته بتمجيد كوني للربّ بمجرّد «دين السيرة الحسنة»[8] فحسب؟

(1) المصدر نفسه، VI، 133-134.
(2) المصدر نفسه، VI، 78، الهامش.
(3) المصدر نفسه، VI، 134.
(4) المصدر نفسه، VI، 135.
(5) المصدر نفسه، VI، 172.
(6) المصدر نفسه، VI، 173.
(7) المصدر نفسه، VI، 180.
(8) المصدر نفسه، VI، 175.

أمّا أنسب طريقة لاستعمال الكتب المقدسة في تخريج الإيمان الحر بملكوت الربّ فهي الاستعمال السردي لها من أجل غايات أخلاقية محضة، بوصفها «مثلاً أعلى جميلاً عن عصر خلقي للعالم **منتظَر** بالإيمان ومتحقّق بوساطة إدخال الدين الكوني الحقيقي»، ومن ثَمَّ هي «يمكن أن تأخذ أمام العقل دلالتها الرمزية الجيدة»[1]. وحده دين سردي مناسب لعقولنا يمكن أن يكون «**معترفاً** به على نحو عمومي، نعني: يُتواصَل ويُتقاسم على نحو كوني»[2]. لا ينبغي أن يكون ثمّة أيّ تناقض بين الشيء المقدّس والشيء الخلقي. ووحده ما هو خلقي يمكن أن يساعد ما هو مقدس على البلوغ السردي إلى الناس، وذلك بقدر ما يحرّره من الخرافة ويحوّله إلى قصة جيدة عن إمكانية التألّه في أنفسنا، تساعد البشر على المرور من إيمان الشعائر إلى إيمان الحرية. وإنّه عندئذٍ فحسب تكفّ العبادة عن الظهور في مظهر «وعظ» تجاري بالخلاص، وتتحوّل «الصلاة العمومية» إلى ضرب من «الاحتفال الإيتيقي»[3].

كثير من الناس يعتقدون أنّ الدين شعور بلغز أو سرّ خفي لا تدركه عقولنا البشرية. لكنّ «المشاعر ليست معارف»[4]. ومن ثَمَّ هي لا يمكن أن تكشف لنا عن أيّ سرّ لا نعرفه. وعلى العكس من ذلك، إنّ أصل الدين ليس المشاعر السرية التي تفرّق بين الناس بحسب تباين المعتقدات؛ بل قدرة البشر على استعمال الحرية بشكل كوني في ما يتخطّى كلّ معارفهم النظرية عن الطبيعة من حولهم. وإنّه من المفيد جدّاً في مسائل الدين أن نعرف أنّ الحرية «ليست سرّاً خفيّاً؛ لأنّ معرفتها يمكن أن يتمّ تواصلها وتقاسمها مع أيّ كان»، ولاسيما أنّها «هي وحدها أيضاً الشيء الذي يقودنا على نحو لا مردّ له إلى الأسرار المقدسة»[5].

---

(1) المصدر نفسه، VI، 135.

(2) المصدر نفسه، VI، 137.

(3) المصدر نفسه، VI، 196، الهامش.

(4) المصدر نفسه، VI، 138.

(5) المصدر نفسه.

كلّ من يفكّر بطريقة حسنة هو مؤمن بدين العقل. ولا يحتاج إلى أيّ معتقد بعينه حتى يصبح من محبّي الله والراغبين في مرضاته. إنّه «ليس ثمّة واجبات خاصة تجاه الله ضمن دين كوني؛ وذلك أنّ الله لا يمكن أن يتلقى منّا أيّ شيء؛ فنحن لا نستطيع أن نفعل فيه ولا من أجله»[1]. ليس مشكل الدين متعلقاً بمدى إيماننا بما نظنّ أنّه مقدّس بالنسبة إلينا وحدنا؛ بل بمدى قابليّة ما نؤمن به لأن يكون مفكّراً فيه بوصفه «يكون أو لا يكون قابلاً للتواصل على نحو كوني»[2] بين البشر كافّة. ولن يقبل أيّ دين أن يصبح ديناً كونياً إلّا بقدر ما يقبل أن يعبّر عن نفسه من خلال مفاهيم العقل؛ أي بقدر ما يستطيع التعبير عن نفسه بوصفه «إيماناً حرّاً»[3] مفتوحاً أمام أيّ كان. ولذلك لا تفيد المعرفة المتبحّرة بالكتاب المقدس شيئاً إذا كان رهانها هو إنتاج أكبر مساحة من الهيمنة على أناس «امتلأت رؤوسهم بالعقائد الإيمانية النظامية، فصارت عديمة الإحساس بدين العقل أو تكاد»[4]. إنّ رجال الدين المسيحيين مثلاً قد تحوّلوا إلى «موظّفين» كنسيين، يقدّمون أنفسهم على أنّهم «المؤوّلون الوحيدون المخوّلون للكتاب المقدس، بعد أن كانوا اغتصبوا من دين العقل أهليته لأن يكون على الدوام المؤوّل الأعلى له... وبهذه الطريقة هم حوّلوا خدمة الكنيسة إلى **هيمنة** على أعضائها»[5]. لكنّ الهيمنة لا تنتج في مسائل الدين سوى «عبادة العبيد»[6]، وليس إيمان الأحرار. إنّ عبادة العبيد تحوّل الدين في كلّ مكان إلى وهم، وعبادة الله إلى مجرّد تعاويذ وطلاسم. ومن ثمّ لن ينقذ الدين الحق من المعتقدات الباطلة سوى «التنوير الحقيقي، فبذلك فحسب تصبح عبادة الله

---

(1) المصدر نفسه، VI، 153، الهامش.
(2) المصدر نفسه، VI، 155.
(3) المصدر نفسه، VI، 164.
(4) المصدر نفسه، VI، 162.
(5) المصدر نفسه، VI، 165.
(6) المصدر نفسه، VI، 177.

عبادة حرة»[1]. ولذلك بقدر ما يخلو الدين من الحرية هو يتقهقر من حيث لا يدري إلى براثن «الوثنية»[2]، حيث يتمّ الاستغناء في آخر المطاف ليس فقط عن «العقل»؛ بل عن «المعرفة بالكتاب المقدس ذاتها»[3].

كيف نرجع إلى الدين الأصيل قدرته على الحرية؟ كيف يمكن «إحياء الروح الدينية المحضة»؟ - وحده «الإيمان الحر» له «قيمة خلقية محضة»، وذلك لأنّه «لا يمكن أن يُغتصب منّا بوساطة أيّ ضرب من التهديد»[4]. إنّ الفضيلة قبل التقوى، والتقوى ليست بدلاً من الفضيلة؛ لأنّ القداسة لا معنى لها إذا كانت شيئاً غريباً عن طبيعتنا نضطر إلى الخضوع له؛ بل إنّ التطلّع إلى القداسة ينمّ عن شجاعة ما. ولذلك وحده الكبرياء يمكن أن يكون مقاماً مناسباً للإيمان الحر.

قال كانط: «أمّا دين محمّد فهو يتميّز **بالكبرياء**؛ إذ بدلاً من المعجزات هو قد وجد التأييد الخاص بإيمانه في الانتصارات، وفي قهر الشعوب الأخرى، وطقوس عبادته كلها من نوع شجاع»[5].

وعلينا أن نسأل: إلى أيّ حدّ يمكن لشجاعة ما أن تحافظ على حريتها إلى النهاية؟ وهل ثمة نضج معيّن ينبغي أن تبلغه الشعوب حتى تصبح أهلاً لحريتها؟ يقول كانط: «لا يمكن للمرء أن ينضج لهذه الحرية إذا هو لم يوضع قبلُ في حالة حرية»[6].

❋ ❋ ❋

(1) المصدر نفسه، VI، 179.
(2) المصدر نفسه، VI، 180.
(3) المصدر نفسه.
(4) المصدر نفسه، VI، 182.
(5) المصدر نفسه، VI، 184، الهامش.
(6) المصدر نفسه، VI، 188، الهامش.

§ 5
مفارقة الإيمان
كيركغور في أضحية إبراهيم

«قلت: كيف الطريق إليك؟ فقال: اترك نفسك وتعال إليّ».

أبو يزيد البسطامي

«يا إله الآلهة...ردّ إليّ نفسي لئلا يفتتن بي عبادك، يا من هو أنا، وأنا هو».

الحلاج

«إذا كانت كلماتي لا تبلغ فهمك، فدعها إلى فجر آخر».

جبران، حديقة النبيّ

في كتابه (**الخوف والارتعاد**)[1] الذي نشره سنة (1843م) تحت اسم مستعار (هو جوهانس دي سيلنسيو؛ أي يوحنّا الصامت، وهو مستعار بدوره من حكاية خرافية وضعها الأخوان جاكوب وفلهلم غريم تحمل عنوان

---

(1) Søren Kierkegaard, Crainte et Tremblement. Lyrique-dialectique par Johannès de Silentio. Traduit du danois par P.-H. Tisseau. Introduction de Jean Wahl, Aubier-Montaigne, Paris, 1952.

وهو مقتبس من قولة مسيحية تقول: «إذاً، يا أحبّائي، كما كنتم تطيعون دائماً، اسعوا لتحقيق خلاصكم بخوف وارتعاد، ليس فقط كما في حضوري، بل بالحريّ على نحو أكثر في غيابي». بولس، الرسالة إلى مؤمني فيلبي، 2، 12.

«الخادم المؤمن» أو «الخادم الأمين»)[1][2]، وهو نصّ وصفه الباحثون بأنّه «نصّ مزعج»[3]، طرح كيركغور، الذي يُعدُّ من أدخل مسألة الذاتية في فلسفة الدين[4]، سؤالاً غير مسبوق حول «الإيمان». على خلاف كانط لم يعد الرهان الفلسفي متعلّقاً بالبقاء في حدود مجرّد «العقل»؛ بل أكثر من ذلك: إنّ الفيلسوف مدعوّ إلى طرح السؤال عن الإيمان هذه المرة باعتباره «مفارقة» قائمة على نوع غريب من الثقة في المحال أو إيماناً مستحيلاً؛ ومعنى الاستحالة أنّه تجربة لا يمكن فهمها. إنّ ماهية الإيمان تغيّرت بشكل مثير: من مشكل تأمّلي إلى تجربة ذاتية ذات طبقات سردية مختلفة تمتدّ ممّا هو استطيقي إلى ما هو إيتيقي إلى ما هو ديني[5]. ومن ثَمّ إنّ تقليد «فلسفة الدين» عليه أن يمرّ من طريق آخر. وتكمن طرافة معاملة الإيمان بوصفه مفارقة في تنسيب العلاقة مع الأديان؛ حيث يصبح التعايش بين المعتقدات المختلفة ليس ممكناً فحسب، بل مطلوباً كمهمّة أخلاقية لا غناء عنها مستقبلاً[6]. إنّ أصل الإشكال هنا ليس التديّن؛ بل طبيعة العلاقة بين الإيمان والذات داخل مساحة الهوية الممكنة للبشر بما هم كائنات متناهية في الزمان: الإيمان

---

(1) Der treue Johannes, Der getreue Johannes (Faithful John, Trusty John).

(2) Hannay, Alastair. Introduction and Notes. Fear and Trembling. By Søren Kierkegaard. London: Penguin, 1985, p. 10, footnote.

(3) George B. Connell. Kierkegaard and the Paradox of Religious Diversity. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2016, p. 108.

(4) Charles Taliaferro, Evidence and Faith. Philosophy and Religion since the Seventeenth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 294 sqq.

(5) Cf. Louis P. Pojman, «Kierkegaard on Faith and Freedom», in: Philosophy of Religion, 1990/ 27, p. 45: "Actually, Kierkegaard has, at least, seven different notions of faith/belief. They range from aesthetic faith through ethical commitment to religious faith and Christian religious faith. They include "opinion", belief as an organ of apprehension of the past, and faith as hope".

(6) George B. Connell. Kierkegaard and the Paradox of Religious Diversity. Op. cit. p. 22: "... to prompt us to think anew about the pressing issues of living both peacefully and authentically in a world of religious difference".

بوصفه مشكلاً «ذاتيّاً» محضاً، وليس معنى عقليّاً يقع خارج الزمن الذي يجعل الحياة تستحق الحياة بوسائل بشرية[1]. ليس الإيمان غير ما تجرّبه ذات حرّة على نفسها[2].

إنّ العصر، في تقدير كيركغور، يشبه أن يكون مقدماً على نوع من تصفية التركة الروحية للإنسانية التقليدية؛ وكلّ سؤال عن مغزى هذا المزاد سوف يبدو «مخالفاً للعصر»، أو «لاراهناً» (ص1)[3]. لكنّ ما يزعج حقّاً في هذا المشهد أنّه «في أيّامنا لم يعد أحد يقف عند الإيمان؛ إنّ المرء يذهب فيما أبعد من ذلك... لم يكن الأمر كذلك في الزمن السابق؛ كان الإيمان عندئذٍ مهمّة موكلة للحياة بأكملها» (ص4). هذا الذهاب في أبعد من الإيمان يبدو، بحسب كيركغور، خطوة لا تعرف مقصدها؛ إنّها تشبه الخروج من المفهوم التقليدي للحياة نفسها. وكلّ من يريد أن يبدأ اليوم في التفكير في الإيمان عليه أن ينطلق من هذا المشهد.

ولكن أيّ نوع من التفكير؟

ينبّهنا كيركغور بسرعة مثيرة إلى أنّ «المؤلف هنا أقلّ الناس ادّعاءً لصفة الفيلسوف؛ بل هو، (poetice et eleganter) بكلّ شاعريّة وأناقة، كاتب هاوٍ، لا يكتب نسقاً ولا **وعوداً** بالنسق... بل الكتابة عنده ترفٌ ما فتئ يزداد حسناً وبياناً بقدر ما يقلّ عدد الناس الذين يشترون أو يقرؤون إنتاجاته» (ص5). من الواضح أنّ المقصود هنا هو عدم التشبّه بهيغل في التفكير. كما

---

(1) C. Stephen Evans, Kierkegaard: On Faith and Self. Collected Essays. Waco: Baylor Unicersity Press, 2006, p. 6: "I must clear the way to hear the Kierkegaard who demands that we reject the view that human reason is a timeless godlike faculty. Instead of talking about Reason, we need to focus on the actual reasoning of historically situated, subjectively conditioned, finite human beings".

(2) Ibid. p. 11: "that the recognition of the "subjective" grounds of the belief in no way entails that the content of the belief must be subjective".

(3) جميع الإحالات على كتاب كيركغور ترد في صلب النص.

أنّ إنكار صفة أو لقب الفيلسوف هو أدب لياقة منتشر بين الفلاسفة، وسوف يدّعيه هايدغر من بعده أو فوكو. لكنّ أهمّ سمة علينا الاحتفاظ بها هنا هو أنّ كيركغور يدعونا إلى متابعة تفكير حرّ تخلّى حتى عن صفة الفلسفة من فرط تهيّبه من معركة السؤال عن معنى الإيمان. وهو مستعدّ لجرعة التشاؤم المناسبة لتهيّبٍ كهذا: «أن يمرّ مرور الكرام» دون أن يتفطّن له أحد من «المعاصرين»؛ أي من «المواربين النسقيين»؛ وبدلاً من الوعد الزائف بإقامة «برج» يكتفي كيركغور بوعد متواضع حول التفكير: إنّه لا يعدو أن يكون مجرّد (omnibus) عربة عامة للإنسان الحديث. وكانت تلك أيضاً تهنئة «فلسفية» للدنماركيين بقدوم هذه العربات العامة إليهم منذ سنة (1840م) (ص6).

ولكن هل كان من الضروري على من يستعدّ لخوض تفكير حقيقي حول الإيمان أن ينتحر فلسفيّاً؟ ما يقصده كيركغور أنّنا لا نفكّر في الإيمان لأسباب فلسفية أو لأغراض نسقية؛ بل إنّ «جوّاً عائليّاً» مخصوصاً هو الذي يقود أرواحاً معيّنة نحو الشعور بالحاجة الحادّة إلى طرح مسائل الإيمان. ولذلك كان عنوان المقطع الأوّل من الكتاب هو «جوّ عائلي»، «بيئة شخصية»، «محيط»، «سياق» (atmosphère)... (ص7). وهذا الجوّ العائلي هو سرديّ دوماً، وليس مفهوميّاً. لا يتعلق الأمر بإبراهيم تاريخي؛ بل بشخصية سردية تدعو إلى التفكير[1]، واستأنفها كثيرون من حجم كافكا[2]، أو ليفيناس[3]،

(1) Ettore Rocca, «If Abraham is not a Human Being», in: Kierkegaard Studies Yearbook (2002), Volume 2002, pp. 247-258.

(2) Cf. David, Claude. "Die Geschichte Abrahams: Zu Kafkas Auseinanderung mit Kierkegaard." Bild und Gedanke: Festschrift für Gerhart Baumann zum 60. Geburtstag. Eds. Günter Schnitzler, Gerhard Neumann, and Jürgen Schröder. München: Wilhelm Fink Verlag, 1980. pp. 79-90.

(3) Cf. Lévinas Emmanuel, «La trace de l'autre» (1963), in En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, 1982, p. 192: «Au mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre encore inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ».

أو دريدا[1]، بسبب أسئلة خاصة بالفرد الحديث وغير دينيّة تماماً. وبهذا المعنى أدى كيركغور دور سقراط من النوع الحديث[2]، ولكن في جبّة إبراهيم كشخصية تقف بأصالة مرعبة خارج أفق ما هو يوناني[3].

قال: «كان ثمّة، في يوم من الأيام، إنسانٌ قد سمع في طفولته القصة الجميلة عن إبراهيم الذي وضعه الله في امتحان، والذي انتصر على الغواية، وحافظ على الإيمان، وحصل على خلاف كلّ التوقعات على ابنه للمرة الثانية» (نفسه). أمّا في صيغتها الأصلية في **سفر التكوين** (22: 1-2): «وامتحن الله إبراهيم وقال له: "خذ ابنك وحيدك، إسحاق الذي تحبّه، وانطلق إلى أرض المُرِيّا وقدّمه مُحرقةً على أحد الجبال الذي أهديك إليه"» (ص8-9).

يقدّم كيركغور هذه القصة في مقام محدّد: أنّ «نفس» هذا الإنسان «لم تكن لها أيّة رغبة إلّا أن ترى إبراهيم، وليس لها من أسف سوى أنّها لم تكن شاهدة على هذا الحدث» (ص7). ولكن مع تأكيد أنّ «هذا الإنسان لم يكن مفكّراً؛ وهو لا يشعر بأيّ حاجة إلى أن يذهب أبعد من الإيمان... هذا الإنسان لم يكن عالماً مفسّراً، وهو لا يعرف العبرية؛ ولو أمكن له أن يقرأه، لكان بلا ريب قد فهم قصة إبراهيم بكل يسر» (ص8).

---

(1) Cf. J. Derrida, "Abraham, l'autre", in: Joseph Cohen et R. Zagury-Orly (Ed.), Judéités. Questions pour Jacques Derrida. Paris, Editions Galilée, 2003, pp. 11-42; Donner la mort. Paris, Galilée.1999.

(2) Tilman Beyrich, «Ist Glauben wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard", in: Kierkegaard Studies. Monograph Series 6, Berlin, Walter de Gruyter, 2001, p. 1: "Kierkegaard het oft damit gespielt, sich als eine Art modernen Sokrates zu empfehlen: als einen Sokrates für seine Zeit"; Howland, Jacob. Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

(3) Timothy Dalrymple, "Abraham: Framing Fear and Trembling", in: Lee C. Barrett and Jon Stewart (Ed.), Kierkegaard and the Bible. Tome 1: The Old Testament. Ashgate Published Limited, England, 2010, pp. 44: "None of the biblical figures in the Kierkegaard corpus is depicted more vividly than Abraham in Fear and Trembling in 1843".

يضع كيركغور هوّة مثيرة هنا بين الإنسان «الحديث» أو الإنسان/الذات وبين قصّة إبراهيم[1]: من جهة أنّه لم يعد ممكناً له أن «يراه» أو أن يكون «شاهداً» على «الحدث»؛ ومن جهة أنّ «التفكير» المحض أو المعرفة أو التفسير الصحيح بوساطة مفاهيم جامدة أو صوريّة لن يكون أمراً حاسماً هنا. إنّ ما يقترحه كيركغور هو مفاهيم متحرّكة، إلهامات لها حياتها الخاصة، تتعدّد حتى تعثر على تحوّلات الذات التي تجعل الإيمان ممكناً[2]. ومن ثمّ إنّ ما يفصلنا عن إبراهيم هو الهوّة الانفعالية المتوارية بين القصة وبيننا، لا يمكن أن يقطعها إلا نوع من الإيمان السردي الذي لا يحتاج إلى التفكير المحض أو إلى التفسير أو إلى معرفة اللغة الأصلية. وهكذا إنّ «تقريض إبراهيم» الوحيد الممكن «بالنسبة إلينا» (أي المحدثين) هو إعادة تنزيل قصّة إبراهيم في أفق الإنسانية؛ إذ يفترض كيركغور أنّ ما يبرّر اهتمامنا بإبراهيم ليس صحّة قصّته؛ بل «الوعي الأبدي»، الذي يستمدّ منه الإنسان هويته. قال: «لو أنّ الإنسان لم يكن له وعيٌ أبدي،... لو أنّ الإنسانية لم يكن لها رابط مقدّس، لو أنّ الأجيال كانت تتجدّد مثل أوراق الغابات، وتنطفئ الواحد بعد الآخر مثل تغريد العصافير فوق الشجر... فأيّ شيء باطل وأيّ خراب كانت لتكون الحياة!» (ص 15).

يقترح كيركغور هنا مقاماً جديداً للقاء مع إبراهيم؛ إنّه مقام غير لاهوتي تماماً، فهو لا يحتاج إلى أيّ معرفة دينية جاهزة بلا رجعة. ما نحتاج إليه فقط، كي نلاقي سردية إبراهيم، هو إنسانيتنا؛ ذلك أنّه مفكّر لا ينظر إلى

(1) Philippe Chevalier, «Abraham et le commandement de l'amour chez Kierkegaard», in: Archives de Philosophie, 2004/2, pp. 321-335.

(2) Louis P. Pojman, «Kierkegaard on Faith and Freedom», op. cit. p. 45: "...he thought that concepts were quasi-living or dynamic entities, God-given, which were multifaceted, having a life of their own, as it were, and changing their meaning depending on their context... For our purposes, this means that the experience of faith changes as we develop into mature self-hood. The concept becomes transformed and means something different, though related, as we move from one stage of spiritual/psychological development to another".

المسيحية مثلاً بوصفها ديناً؛ بل بوصفها نوعاً من التواصل مع وجودنا الخاص، طريقة في فهم أنفسنا تجعل الإله نفسه يدخل في أفق الفرد الإنساني دون أن يدمّره[1]. ومن ثمّ نجح كيركغور في رسم ملامح جديدة لشخصية إبراهيم، ملامح غير تأمّلية نعني غير هيغليّة، ومن ثم إبراهيميّة بلا مفهوم، أو لا يمكن لأيّ فلسفة دين نظرية أن تستولي على دلالته بوساطة مفهوم ما. إنّ الإيمان ليس شيئاً نتعلّمه؛ بل هو المعلّم نفسه، وهذا هو معنى المفارقة في معناه[2]. إنّ التمرين الرائع الذي نظّمه كيركغور في كتابه (**الخوف والارتعاد**) ليس له موضوع ديني جاهز، هو هو يبحث في الطريقة الاستثنائية التي تدفع الفرد في نمط وجوده الخاص إلى الانتقال من نطاق ما هو إيتيقي (حيث يتحوّل كل مجتمع إلى وثن لنفسه) إلى أفق ما هو ديني، حيث يصبح الله ممكناً[3]. ليس المشكل فيما هو ديني؛ بل في ما يؤدّي إليه من الداخل. وتلك مهمّة تنطوي على مفارقة جعلت من شخصية إبراهيم «برادايم الإيمان»[4].

لكنّ ذلك مهمّة في فهم أنفسنا تتجاوز مطالب الإنسانية «الحديثة» من نفسها؛ بل علينا أن نعود إلى الإنسانية في نواتها الأقدم عهداً: حين كان التقابل ناصعاً بين «الله» وبين «الشعراء»؛ الأوّل يخلق والثاني يتغنّى بذلك الخلق: إنّ المقام المناسب للقاء مع قصة إبراهيم، إذاً، ليس الدين بل الشعر. ولكن لماذا الشعراء؟

---

(1) Walsh, Sylvia. Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode?. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 26: "By this he meant that what Christianity seeks to communicate to individuals is not knowledge about Christianity [...] but an inward capability for existing authentically through a relation to God or the eternal in time in the form of an individual human being, Jesus Christ".

(2) Ibid. p. 155.

(3) Cf. Westphal, Merold. Becoming a self: a reading of Kierkegaard's concluding unscientific postscript. West Lafayette, Indiana: Purdue Press, 1996, pp. 26-27.

(4) Ibid. p. 30: "a paradigm of faith".

يقول: «إنّ الشاعر هو عبقريّة الذكرى؛ هو لا يستطيع شيئاً سوى أن يذكّر، هو لا يستطيع شيئاً سوى أن يحبّ ما تمّ خلقه؛ هو لا يستمدّ شيئاً من مخزونه، لكنّه غيور من الأمانة التي كُلّف بحراستها» (ص16).

يفترض كيركغور أنّ الله خلق العالم، لكنّ هذا الخبر الذي تقادم في وعي الإنسانية صار يحتاج إلى «مذكّر». والشاعر هو تحديداً مَن جعل ذكرى الخلق حرفته أو عبقريّته الخاصة. وإذا كان ثمّة من معنى للبطل فهو، بحسب كيركغور، أن يكون أفضل ما في كينونة الشاعر. «الشاعر هو، بوجه ما، أفضل كينونة ممكنة للبطل» (نفسه) عامة. ثمّة بطولة ما، إذاً، في أن نتذكّر مَنْ خلق العالم. وليس مثل الشعراء أبطالاً في هذا المضمار. وقد تساءل كيركغور في مواضع أخرى: «ما هو الشاعر؟» إلا أنّه تمنّى ألا يكون شاعراً؛ لأنّ الشاعر هو الذي جعل حرفته أن يحوّل أوجاع قلبه وصراخه أصواتاً لا تصل إلى الآخرين إلا في شكل أغنية أو موسيقا ناعمة[1]. ومع ذلك ما كان يريده كيركغور لنفسه هو أن يكون «شاعر الدين»[2].

بيد أنّه لا يكفي أن نكتب الشعر حتى ندخل في أفق إبراهيمي؛ أي حتى ندخل في عداد أولئك الذين لا تستطيع الإنسانية أن تنساهم من فرط «عظمتهم»: ثمّة عظمة معيّنة تؤهّل بعض البشر كي يبقوا طويلاً في ذاكرة الإنسانية، وفي تقدير كيركغور، ليس ثمّة عظمة يمكنها أن تؤمّن هذا النوع من الخلود البشري سوى الإقدام على علاقة بطوليّة مع الله. ولكن ما هو مقياس البطولة عندئذٍ؟

---

(1) Kierkegaard, Ou Bien...ou bien, Paris, 1993, p. 27.

(2) Sylvia Wals, «Kierkegaard the Poet», in: Enrahonar 29, 1998, pp. 155-156: "It is in the later, more specifically religious writings and journals, however, that Kierkegaard most clearly understands his task as a writer to be that of a poet and his authorship as a whole to constitute a poet-communication. Describing himself as a «poet of the religious» and more specifically as a «Christian poet and thinker», Kierkegaard sees a need for a «presentation of the religious in poetic form» in order to get hold of and encounter the existential ideals once again in his time".

يفترض كيركغور أنّ البطولة تتأسس على نوع من «الرجاء»؛ كلّ عظمة إنسان تُقاس «بحسب ما كان **يرجوه**» من نفسه: قد يكون عظيماً مَن كان يرجو «الممكن»، وقد يكون **عظيماً** مَن كان يرجو «شيئاً أبدياً»؛ لكنّ الأعظم من كلّ واحد منهم، بحسب كيركغور، هو «مَن كان أمله معقوداً على المستحيل» (ص17). ولقد لفت كيركغور نظر المحدثين إلى أنّ الأمل قد لا يخلو هو نفسه من نوع من المجازفة بأنفسنا. إنّ الرجاء البشري هو «مهمّة الذات»، هو أن نكون أنفسنا فحسب[1].

ولذلك لا يخلو الرجاء من «معركة» ما:

«إنّ العظام سوف يبقون في الذاكرة، لكنّ كلّ واحد منهم قد كان عظيماً بحسب جسامة ما كان **يجاهده**. فمن كان يصارع ضدّ العالم كان عظيماً بالانتصار على العالم، ومن كان يصارع ضدّ نفسه كان عظيماً بانتصاره على نفسه؛ أمّا من كان يصارع ضدّ الله فإنّه كان الأعظم من الجميع» (نفسه).

إنّ الرجاء يقتضي نوعاً خاصاً تماماً من الكفاح، ومن ثَمَّ نوعاً خاصاً تماماً من البطولة؛ والخصوصية تكمن تحديداً في كون المعركة لم تعد تدور على صعيد البشر. لم يكن إبراهيم بطلاً تراجيديّاً[2]. إنّ بطولته لم تعد معركة أفقية حول هذا العالم، ومن ثَمَّ هي معركة مستحيلة، أو حول نوع من المستحيل. ومن ثمّ هي تُقاس بأمرٍ يتجاوز أيّ انفعال بشري حول الممكن. إلا أنّ كيركغور سرعان ما يفاجئنا بأنّ معارك المستحيل لا تعني بالضرورة أنّ

---

(1) Mark Bernier, The Task of Hope in Kierkegaard, Oxford Scholarship Online, 2015, chap. 6.: "In the Kierkegaardian sense, a task always pertains to the self, as an attempt to have a meaningful life".

(2) Philip L. Quinn, «Agamemnon and Abraham: The Tragic Dilemma of Kierkegaard's Knight of Faith", in: Journal of Literature and Theology, Vol. 4, N° 2, (July 1990), p. 181: "In Fear and Trembling, Kierkegaard makes much of a comparaison between Agamemnon and Abrahem but insists that the two men represent radically different types. For him, Agamemnon is the paradigmatic tragic hero; Abraham, by contrast, is the exemplary knight of faith».

الإنسان يمتلك القدرة على النصر. هو يعرف أنّ طبيعته غير مؤهّلة لهذا النوع من الادّعاء. ولذلك هو لا يرى من مقياس آخر للتجربة إلا «الرجاء». كلّ ما يتخطّى الممكن هو يدخل في ميدان الرجاء. والمجال الوحيد لأيّ إيمان هو الرجاء؛ أي هذا النوع من الأمل الذي صار موضوعه يتعلّق بالمستحيل. ولكن ما معنى أنّ الرجاء يفترض نوعاً معيّناً من الجهاد أو الصراع مع المستحيل؟ وما معنى، عندئذٍ، أن نصارع الله؟

يقدّم كيركغور قصّة إبراهيم على أنّها معركة مع الله بوسائل بشرية، نعني في إطار ضرب من «سياسة الذاتية»، إلا أنّها تتأصّل في «ذات» غير فردانيّة بأيّ وجه؛ لأنّها في نزاع دائم مع ما تؤمن به[1]. وهي معركة روحية علينا أن نقرأها قصيدةً من نوع عالٍ؛ قصيدة البطولة العليا والوحيدة لأيّ بشريّ يطرح مسألة الإيمان على نفسه. والعنوان المثير لقصيدة كهذه سوف يكون من هذا القبيل: كيف أنّ إبراهيم قد جاهد ما طلبه الله منه (أي ذبح ابنه الوحيد) بالاعتماد على ضعفه البشري فحسب:

«لقد كان إبراهيم أعظم الناس جميعاً، عظيماً بطاقته التي لم تكن لها من قوّة غير الضعف، وعظيماً بالحكمة التي لم يكن لها من سرّ سوى الجنون، وعظيماً بالأمل الذي لم يكن له من شكل سوى الحماقة، وعظيماً بالمحبة التي كانت كراهية لنفسه... إنّ الإيمان هو الذي دفع إبراهيم إلى ترك موطن آبائه، وأن يصير غريباً في أرض موعودة. كان ترك شيئاً هو عقله الأرضي، وأخذ شيئاً آخر هو الإيمان...» (ص18).

ما وجده كيركغور في قصة إبراهيم هو برادايم الإيمان عامة. وجد رسماً رائعاً عن ذلك التقابل الحاد والناصع بين الحياة العادية وبين التحوّل إلى مؤمن، إلا أنّه تحوّل غير لاهوتي؛ بل هو النواة الخفية لتحوّل أيّ بشريّ إلى

(1) Cf. Louis Klee, "The Politics of Selfhood with constant reference to Kierkegaard", in: Kierkegaard Studies Yearbook, Volume 2017, Issue 1, Pages 59-78.

ذات خاصة[1]. إنّ تجربة إبراهيم هي البنية المحضة أو القبلية لأيّ نوع من الإيمان. هي استعمال الضعف البشري (من جنون وحماقة وكراهية) المتجمّع في صلب إرادة ما، باعتباره عدّة القتال الوحيدة والفريدة التي يمتلكها الفانون ضدّ حقل التعالي الذي يفتحه الرجاء كعلاقة استثنائية بالمستحيل. وكيركغور جازم هنا: ليس هناك إيمان يمرّ عن طريق «العقل الأرضي»؛ وكلّ عقل عنده هو عقل «أرضي»؛ أي ملكة سببيّة. والحال أنّ الإيمان يقع على صعيد آخر من العلاقة بأنفسنا: على صعيد الإرادة من حيث هي استعمال هشّ تماماً لأنفسنا. لقد كان رحيل إبراهيم عن موطن آبائه بمثابة علامة على ترك العقل الأرضي والخروج من طريق السببية بلا رجعة. الإيمان يفترض عظمة مجنونة أو حمقاء أو كارهة لنفسها؛ أي عظمة ليس لها من أساس سوى قدرتها على «الوعد»، ومن ثمّة على «الغربة». كلّ أرض موعودة هي أرض غربة، وحيث لا أحد في وطنه. وهذا يعني أنّ الإيمان هو تجربة غربة منذ أول أمره؛ لأنّه وعد بما لا يمكن لأيّ عقل أرضي (عقل غير مجنون وغير أحمق وغير كاره لبشريته) أن يعد به. لا نحرّر أنفسنا العميقة إلا بقدر ما تتحرّر إرادتنا من نفسها، وليس بقدر ما يتحرّر عقلنا من ذاته، كما كان يفترض شيلنغ[2].

كيف نعد أحداً بالغربة بوصفها وطناً؟ لا يفعل الإيمان غير ذلك. وُعد إبراهيم بأرض حيث يتحقق وعدٌ آخر: «الوعد بأنّ كلّ الأمم في الأرض سوف تحمل بركته من بعده» (ص19). الإيمان وعد بوعد، أو وعد مكرّر. وهذا ما يجعله علاقة مزعجة بالمستحيل. لكنّ فرادة إبراهيم أنّه صدّق بالوعد من دون أن يعوّل على العقل الأرضي كي ينبّهه إلى التناقض المرعب بين الأمر بحرق ابنه والوعد له بأن يكون من نسله أمم كثيرة.

(1) Cf. Westphal, Merold. Becoming a self, op. cit.

(2) Steen Brock, «Self-Liberation, Reason and Will», in: Kierkegaard Studies. Monograph Series 8, Walter de Gruyter, Berlin, 2003, pp. 223 sqq.

لا يهتمّ كيركغور بالمحتوى الديني لهذه القصة؛ بل إنّ ما يهمّه هو بنية الإشكال الذي يطرحه الإيمان باعتباره رجاءً موضوعُه المستحيل. ما يثيره خاصة هو: أنّ إبراهيم قد «آمن» بذلك الوعد، وتحوّل بشكل لا رجعة فيه إلى «وريث الوعد» (ص20). ولكن ما معنى أن يكون المرء وريثاً لوعد مستحيل؟

تكمن طرافه تخريج كيركغور لتجربة إبراهيم في كونه يقدّم «تاريخ البطركية» الإبراهيمية بوصفها تاريخ ضرب مخصوص واستثنائي من «القلق» (l'angoisse) (ص34). وهو مفهوم استقاه كيركغور من قراءته المستمرّة لشيلنغ[1].

لا ينفصل الإيمان المستحيل عن تجربة القلق، تجربة حيث يلتقي ما هو «أخلاقي» وما هو «ديني» دون أن يرى أحدهما الآخر:

«فمن وجهة نظر أخلاقية، يعبّر سلوك إبراهيم عن نفسه بالقول إنّه أراد أن يقتل إسحاق[2]، ومن جهة نظر دينية، أنّه أراد أن يضحّي به قرباناً؛ إنّه في صلب هذا التناقض يكمن القلق الذي يدفع على الأرق، والذي من دونه لن يكون إبراهيم الإنسان الذي كان» (ص37).

الفارق بين الأخلاق والدين هو ذاك الذي بين القتل والتضحية، بين الذبح والقربان. ومكمن القلق أنّ هذا الفارق لا وجود له أو هو غير مرئيّ للعقل الأرضي.

في هذا الموضع نعثر لدى كيركغور على تصوّره لما يجب أن يكون عليه الفيلسوف: إنّه ذاك الذي يمتلك «الشجاعة لأن يذهب في فكرة ما إلى النهاية»، ولكن أيضاً أن يمتلك «الصراحة اللازمة كي يقول: هذا التفكير أنا

(1) Jochem Hennigfeld, "Angst- Freiheit- System. Schellings Freiheitsschrift und Kierkegaards Der Begriff Angst", in: Kierkegaard Studies. Monograph Series 8, Walter de Gruyter, Berlin, 2003, pp. 103 sq.

(2) أو إسماعيل في السردية الإسلامية.

أخشاه، فهو يثير في نفسي شعوراً بالمجهول، وأنا أرفض أن أفحص عنه» (ص37-38).

الشجاعة الفلسفية تتمثّل هنا في ألا نزيّف تجربة الإيمان طمعاً في التخلّص منها بالعقل الأرضي. ومن ثمّ الشجاعة الفلسفية قد تتطلّب أيضاً أن يقرّر المرء ألّا يكون فيلسوفاً، أو أن يكون «لا-فيلسوفاً»[1] كنوع من القصد المزعج. هي تلك التي ترفض «السكوت» عن تجربة إبراهيم وكأنّها «فخّ للضعفاء» (نفسه). الشجاعة هي أن تشهد على المستحيل[2]. لكنّ كيركغور لا ينكر، في المقابل، أنّه «بالإيمان وحده يمكننا أن نشبه إبراهيم، وليس بالقتل» (ص38). وهكذا، إنّ «الحديث» عن إبراهيم يعاني هو نفسه من توتّر مؤلم في منزلته الفلسفية. ومع ذلك يؤكّد كيركغور قائلاً: «إنّ الأشياء العظيمة لا يمكنها أن تضرّ عندما نباشرها في جلالتها؛ إنّها مثل سلاح ذي حدّين، يقتل وينقذ» (ص39).

ما هو مطلوب من أيّ قول فلسفي في الإيمان هو، إذاً، أن يباشره في جلالته لا أن يفرض عليه نمط صلاحية مفهومية لا ينتمي إليه. وتتمثّل «الجلالة» (sublimité) هنا على وجه الدقة في أنّ إيمان إبراهيم ليس مجرّد «دوغمَا» لاهوتية متسلطة أو متحجرة؛ بل هو علامة ساطعة على «أزمة» (ص39)؛ بل حتى على «رعب» (horreur) نزل فجأة على قلب «أب» يُؤمر بأن يحرق «ابنه» (ص40)، ومن ثَمَّ هو أوّلاً وأخيراً موضوع «انفعال (passion) جبّار» (ص41) غريب جدّاً، ومفزع جدّاً لأيّ أب. وحده الألم الفظيع، الذي يكتنف إيمان إبراهيم، وليس اليقين اللاهوتي، هو الذي يجعل

---

(1) Georges Gusdorf, Kierkegaard. Paris: Les èditions Seghers, 1963, pp. 70 sqq.: «Kierkegaard non-philosophe".

(2) Ibid. pp. 70-71: «Kierkegaard est le témoin d'une vérité qui lui échappe, d'une vérité décisive et inéluctable, impossible pourtant à circonscrire, à déterminer dans son ensemble. Elle demeure au-delà de tout ce qu'on peut en dire, en sorte que notre parole n'est, à son égard, qu'une indication et une invocation».

الفلسفة لا تستطيع المرور مرور الكرام عليه. وإنّما في هذا السياق المخصوص يمكن للمعرفة أن تكون انفعالاً للإرادة وليس للحواس؛ أي محبّة للذات من نوع غير عقلي[1].

كي يستجلي هذا المقطع المثير يعقد كيركغور مقارنة بين فهم هيغل وفهم إبراهيم[2]. - إنّ تجاوز هيغل الذي حصر الإيمان في قدرة العقل على غلق دائرة المعنى على نفسه من الداخل هو يتطلّب بلا ريب جهداً قاسياً، وقد يستعصي على الفهم. إلا أنّ كيركغور يعلّل عدم القدرة على فهم هيغل بأنّ هيغل نفسه لم يكن واضحاً مع نفسه (ص41-42). أمّا في حالة إبراهيم فإنّ المشكل من طبيعة أخرى. قال: «حين آخذ في التفكّر في إبراهيم، فأنا أشعر وكأنّني محطّم. في كل لحظة تقع عيناي على مفارقة لم يُسمع بها هي جوهر حياته... إنّ تفكيري لا يستطيع أن يلج إلى هذه المفارقة... أنا مثل مشلول» (ص42). ولكن لماذا؟

ثمّة فرق مخيف بين الصعوبة والمفارقة؛ الصعوبة طينة البطل؛ ولذلك يمكن فهم الأبطال. لكنّ إبراهيم ليس بطلاً بالمعنى الذي اخترع التقليد التراجيدي[3]. فما يتعرض له ليس صعوبة بل مفارقة. يقرّ كيركغور بأنّ الفلسفة تذهب في ما أبعد من الإيمان (ص41)؛ لكنّ ما هو مثير في الإيمان أنّه ليس شيئاً يمكن السخرية منه؛ بل هو يحتوي على جلالة يكون «من غير

(1) Steen Brock, «Self-Liberation, Reason and Will», op. cit. p. 226.

(2) Chris Boesel, "Kierkegaard and Hegel on Abraham: The Openness and Complexity of the Modern Context", in: Risking Proclamation, Respecting Difference: Christian Faith, Imperialistic Discourse, and Abraham. Wipf & Stock Publishers, Eugene, 2008, p 45: "Kierkegaard makes explicit here a fundamental aspect of Enlightenment modernity's objection to traditional religious faith that is often overlooked... And the Hegelian understanding of faith presented by Johannes stands firmly in this tradition. It entails an uncompromising ethical condemnation, indeed, a criminalization of the faith of Abraham".

(3) Philip L. Quinn, «Agamemnon and Abraham: The Tragic Dilemma of Kierkegaard's Knight of Faith», op. cit.

اللائق بالفلسفة أن تستبدل به شيئاً آخر، وأن تسخر منه. إنّ الفلسفة لا تستطيع، ولا يجب عليها؛ أن تمنح الإيمان؛ بل مهمّتها هي أن تفهم نفسها، أن تعرف ما تمنح؛ يجب عليها ألا تنتقص أيّ شيء، ولا يجب عليها خاصةً أن تواري شيئاً ما باعتباره لاشيء» (ص43).

المفارقة هي أنّ الإيمان يشير إلى تجربة تقع خارج أفق الفلسفة، لكنّها، في المقابل، ليست تجربة يمكن تبخيسها أخلاقيّاً. ولذلك يكرّر كيركغور اعترافه بأنّه «لا يمتلك الإيمان» (ص41)، وبأنّ شجاعة التفكير التي لديه «ليست من شجاعة الإيمان ولا هي تشبهها». ومن ثَمَّ «لا يستطيع القيام بحركةِ الإيمان» (ص43). ومع ذلك إنّ «لياقة فلسفية» ما هي التي تمنع الفيلسوف من «مواراة» الإيمان أو إخفائه وكأنّه «لاشيء»؛ أي كأنّه نوع من العدم الأخلاقي. ولكن أيضاً لياقة فلسفية ما تفرض على الفيلسوف أن يقف عند نوع «المستحيل»، الذي يشير إليه الإيمان ومواجهته؛ هذه المواجهة مع الإيمان بوصفه مفارقة هي بالتحديد «بهجة» الفيلسوف (ص44). وتبدو البهجة الفلسفية هنا بوصفها تلك القدرة غير الدينية، ومن ثَمَّ «التراجيدية فقط» على احتمال «المسافة» التي تفصل الفلسفة عن الإيمان؛ إذ إنّ هذه «المسافة» هي ما به تنقاس، بحسب كيركغور، «عظمة» الإيمان (ص45). لا يجوز للفيلسوف، بحسب كيركغور، أن يذهب في احتمال الإيمان إلى أبعد ممّا يحتمله «البطل التراجيدي».

لكنّ امتياز إبراهيم المرعب أنّه «آمن بفضيلة المحال (l'absurde)، وذلك لأنّ كلّ حساب بشري قد تمّ التخلّي عنه منذ أمد طويل» (ص48). ولكن ليس كلّ «محال» يمكنه أن يرقى إلى منزلة «المفارقة»؛ وحده يستحقّ معنى المفارقة محالٌ تحوّل إلى إيمان[1]. ويمتاز إبراهيم بكونه تخلّى عمّا يحكم به العقل

(1) Steven M. Emmanuel, Kierkegaard and the Concept of Revelation, Albany, State University of New York, 1996, p. 44-45: "What distinguishes the Christian absurd from vulgar absurdities on nonsense is precisely that it can be believed- =

الأرضي، ولكن من أجل أن يستردّ ما تخلّى عنه فقط بفضل المحال (العبث، السُّدى، اللامعقول، الخُلف، السُّخف...) الذي يقضّ مضجع روحه. الإيمان بفضيلة المحال يعني هنا «قفزة الانطلاق نحو اللانهاية» (ص49). وحده نوع ما من المحبّة المستحيلة هو الذي يجعل المحال ممكناً؛ لكنّ الإيمان بفضيلة المحال هو موقف لا يمكن فهمه. قال كيركغور: «لا يمكنني أن أفهم إبراهيم» (ص50). ادّعاء الفهم يجرّد المحال من مفارقته. ويمكن أن تجد كثيراً من المعاصرين «يزعم أنّه استقى من المفارقة قاعدة للحياة» (نفسه).

طرافة موقف كيركغور تبدأ في التراثي عندما نلاحظ رغبته الملحّة في أن نكتفي بالإيمان بوصفه مفارقة، أن نتمترس أمام هذه السمة المرعبة، وألّا نتجاوزه إلى أمر آخر. ويتساءل مراراً: «حين نرفض اليوم، ونفصح عن ذلك بطرق شتى، بألّا نكتفي بالمحبّة، أين نظنّ أنّنا ذاهبون؟» (ص50- 51). الإيمان مثل الحب لا يمكن تجاوزه إلى أمر آخر، وذلك لأنّه نوع من «اليأس» الموجب القائم على الثقة في المحال: نحن لا نريد أن نكون ما نحن، لا نريد أن نكون ذاتنا[1]. وعلى الإنسان أن يتدرّب من جديد على أن يكون من هو؛ أي الشخص المحكوم عليه سلفاً بفضيلة المحال. هذه نكتة الإشكال لدى كيركغور. ولكن لماذا؟

يفترض كيركغور أنّ حركة الإيمان تقوم على مفارقة تتمثّل في الإيمان بفضيلة المحال. ومن ثمّ «إنّ حركة الإيمان يجب أن تتحقّق دوماً بفضل المحال، ولكن، وهذا هو جوهر الأمر، على نحو حيث إنّه لا يتمّ فقدان

= by faith. [..] When Kierkegaard uses the terms absurd and paradox to characterize the object of Christian faith, he uses them in an extened sense. Revelation is not absurd or even paradoxical in the strict (logical) sense of these terms, but rather in the sense that it absolutely transcends human standards of knowledge (and morality)".

(1) Michael Theunissen, Kierkegaard's Concept of Despair. Princeton University Press, 2005, p. 5: "We do not will to be directly what we are"; p. 11: "It becomes clear that in despairingly willing to be a self, we simply want to be what we are not".

العالم المتناهي؛ بل الفوز به بأكمله» (ص51). كيف يمكن للإيمان بفضيلة المحال أن يجعلنا نفوز بالعالم؟ ما ينبغي استبعاده هنا هو الإيمان الذي تقترحه «الروح البورجوازية»؛ أي الإيمان باعتباره «كنزاً» يمتلكه بعض الناس (ص52). إنّ الإيمان «حركة» وليس كنزاً.

إنّ «فارس الإيمان» ينبغي أن يكون «فارس اللانهاية» (ص54). اللانهاية ليست عبقرية بالضرورة؛ ما يتمسّك به فارس الإيمان هو أن يؤمن بفضيلة المحال. ومن ثَمَّ يمكنه أن يتخلّى تماماً عن أيّ شيء من هذا العالم؛ «هو في كلّ لحظة يقوم بحركة اللانهاية» (ص56). هو يتخلّى بشكل لا نهائي عن أيّ شيء. لكنّه يستطيع دوماً أن يستردّ ما تخلّى عنه من العالم المتناهي فقط بالاعتماد على إيمانه بفضيلة المحال. «إنّ فرسان اللانهاية راقصون لا تنقصهم الخفة والعلوّ» (ص57). يشبه الإيمان بالمحال نوعاً من الرقص بوساطة اللانهاية؛ هو رقص وحده ينصّب الجلالة في صلب اليومي. وهي نعمته الوحيدة.

ما هو طريف تحت قلم كيركغور هو جرّ اللامتناهي إلى داخل الانفعال البشري. يشبه اللامتناهي علاقة بين الحب والمجازفة: لن تكون شجاعاً إلا بقدر انفعالك. الانفعال هو التقاط الحياة بأكملها في نظرة. أمّا اللقاء باللامتناهي فهو يحدث في تلك اللحظة الفارقة عندما يكتشف الانفعال أنّه مدعوّ إلى مستحيل.

قال: «كلّ حركة للامتناهي تتمّ من خلال الانفعال، ولا يستطيع أيّ تفكير أن ينتج حركة ما. هذه هي القفزة الدائمة داخل الحياة، التي تفسّر الحركة، في حين أنّ التوسّط هو، عند هيغل، وهمٌ يجب أن يفسّر كلّ شيء، وهو الشيء الوحيد الذي لم يحاول أبداً أن يفسّره. حتى من أجل وضع التمييز السقراطي بين ما نفهمه وما لا نفهمه، ينبغي أن نتوافر على الانفعال، وعلى شيء أكثر من ذلك من أجل أن نقوم بالحركة السقراطية بالمعنى الدقيق، نعني حركة الجهل. إنّ ما ينقص عصرنا ليس التفكير؛ بل الانفعال.

وهكذا، فإنّ عصرنا هو بمعنى ما يمتلك قدراً من الصحّة أكثر من اللازم، ولذلك هو يعجز عن الموت؛ إذْ إنّ واقعة الموت تمثّل واحدة من القفزات الأكثر تميّزاً على الإطلاق» (ص60).

الإيمان، بحسب كيركغور، عمل فرسان؛ فارس عليه أن يجمع كلّ جوهر الحياة وكل دلالة الواقع في «رغبة» واحدة؛ أي فيما يسمّيه كيركغور «قفزة» داخل الحياة. - ومن المفيد أن نذكّر بأنّ البحث المعاصر قد بيّن آخر الأمر أنّ عبارة «قفزة الإيمان» (the Leap of Faith)، التي شاعت نسبتها إلى المؤلّف علامةً حاسمةً على نزعة «اللاعقلانية»، هي غريبة عن معجم كيركغور المكرّس في أعماله المعروفة[1]. لا يتعلق معنى القفز هنا بالسقوط العامي في معاداة العقل؛ بل بالسؤال عن الإيمان بوصفه قفزة طوبيقية في مساحة المحال أو المفارقة كضرب موجب من الوعي بأبديتنا. وهذا الاستشكال هو فلسفيّ وعقليّ تماماً؛ إذ من دون معنى القفزة في المحال، من دون هذه المجازفة على الحياة، سوف يعيش المؤمن دوماً متسلّحاً بـ «حذر الرأسماليين» (ص61). الإيمان مشكل غير رأسمالي بتاتاً. الرأسمالي هو الذي يتميّز بأنّه يلاحق صفقات الحياة «من دون أن يدخل إطلاقاً في أيّ أبديّة». هو ذاك الذي يتراجع عن أبديّته في كل مرة.

المؤمن فارس؛ لكنّ فروسيّته من نوع خاص؛ إنّه لا يجهد نفسه من أجل أن يتجاوز نفسه، أو أن يتغيّر، أو أن يصبح إنساناً آخر. «هو لا يشعر بأيّ دافع كي يصبح إنساناً آخر... وحدها الطبائع السفلى تنسى نفسها، وتصبح شيئاً جديداً» (ص62). يرتبط الإيمان، بحسب كيركغور، بنوع مخصوص من

(1) Cf. Alastair McKinnon, «Kierkegaard and "the Leap of Faith"», in: Kierkegaardiana, 16 (1993), p. 115: "Hence we need not content ourselves with the simple observation that there are no occurrences of the expression Troens Spring in Kierkegaard's thought. Given what we now know about the relation of these words in his thought we can add that it is almost unthinkable that he should have used this expression. In short, it is no accident that it does not occur in his works".

التذكّر: على خلاف الرأسمالي الذي ينسى نفسه في صفقة الحياة، الفراشة التي نسيت أنّها كانت سُرفةً، فإنّ المؤمن هو من تلك «الطبائع العميقة التي لا تفقد أبداً تذكّر نفسها، ولا تصبح أبداً شيئاً آخر غير ما كانت عليه» (نفسه). إنّه تذكّر ينطلق من سقراط لكنّه غير سقراطي[1]: لا يتعلق الأمر بنظرية في تعلّم الفضيلة في شكل تذكّر ما هو موجود بعد داخل نفس كل فرد، بل تذكّر وعي بالأبدية لا يأتي من الخارج؛ أي من فضيلة المحال.

تأخذ النفس «طابعاً دينياً»، إذاً، عندما تبني كلّ علاقتها بالحياة على تذكّر نفسها، نعني على «التصالح مع الحياة» بلا رجعة. وهو تصالح لا يوجد تعبير أفضل عنه مثل الحب: حبّ ما هو «أبدي» في الحياة. أن نتّخذ الأبدية موضوعاً للحب. وهو حبّ يمتاز بأنّه لا يستطيع أبداً «توديع» من يحبّ: «من أجل أنّ له عنه ذكرى أبدية» (ص64). ولكن في معنى مزعج: أنّه حب يقع خارج النسيان البشري. هو يقوم على فهم هذا السرّ: «أنّه حتى حين نحبّ، يجب علينا أن نكتفي بأنفسنا» (نفسه).

فروسيّة الإيمان، مثل الحب، لا تكون حقيقية إلا في شكل مفارقة[2]؛ لا نؤمن إلا بقدر ما نتصالح مع أنفسنا؛ ولا نحبّ إلا بقدر ما نكتفي بأنفسنا. معنى المفارقة هنا أنّ الإيمان نوع من الحب الذي يقوم على «الاستسلام»، ولكن باعتباره حركة نحو اللامتناهي فينا؛ ذلك أنّ «من استسلم بشكل لامتناهٍ

(1) Gabriel Amengual Coll, «Usefulness and uselessness of history: History, memory and the contemporaneity of faith according to S. Kierkegaard», in: CATALAN SOCIAL SCIENCES REVIEW, 1: 1-16 (2012), pp. 3-4: "The Socratic theory of memory refers to oneself, and the teacher is nothing more than a helper, a midwife. In contrast, in Kierkegaard's approach, one must emerge from Socratic interiority and open oneself up to the outside, to the action and contribution of someone else, with a clear reference to History, an outside deed which he makes present from the outset with the concept of the 'instant', the instant of release...".

(2) Sharon Krishek, Kierkegaard on Faith and Love. Cambridge University Press, 2010, chap. 3 «The Knight of love», p. 75.

هو قد اكتفى بذاته» (نفسه). الاستسلام لا يعني نقل قانون وجودنا إلى الغير. وحدها الطبائع الضعيفة تأخذ الغير قانوناً لها. والحب هو نمط الاستسلام اللامتناهي حيث يكون الفارس مثل الأميرة في مقام واحد «حيث لا فرق بين الرجل والمرأة» (ص65). «الاستسلام اللامتناهي» نوع من «الاتحاد بوساطة الأبدية» (نفسه) بين محبّين. على هذا المستوى لا معنى لأيّ شعور بالخيانة. «وحدها الطبائع الضعيفة تتخيّل أنّها تُخان» (نفسه). الاستسلام اللامتناهي يؤمّن «السلام والسكينة» (ص66)، ولكن من خلال «حركة مؤلمة». ليست الأبدية راحة العقل؛ بل هي، بحسب مثال ساقه كيركغور، تشبه قميص الحكاية القديمة؛ حيث إنّ خلط النسيج بالدموع يحوّلها إلى مادة أقوى من الحديد والنحاس.

ليست دموع اليائسين من العقل؛ بل دموع النسّاجين للمحال. مَن ينسج حياته بأوجاعه، يحوّلها إلى قطعة من الأبديّة. وهذا هو، في تقدير كيركغور، المعنى الأصيل للثقافة: «الثقافة هي الدورة التي يقطعها الفرد من أجل بلوغ معرفة ذاته؛ ومن يرفض اتباعها هو لا يحقّق إلا استفادة هزيلة من كونه قد وُلد في العصر الأكثر استنارة» (ص67). لا يفيد التنوير حين يكون بلا ثقافة، حين يكون من دون قدرة على معرفة الذات، نعني حين لا يكون شخصيّاً بلا رجعة. إنّ كلّ خطاب حول الإيمان هو بلا موضوع، لأنّه لا يحيل على «ماذا» دينيّة جاهزة؛ بل يشير إلى «من»[1] سرديّة تعمل خارج أفق الشكل

---

(1) Cf. George Pattison, «"Who" is the Discourse? A Study in Kierkegaard's Religious Literature», in: Kierkegaardiana, 16 (1993), p. 35: "In the case of the religious work, on the other hand, The Discourse as personified figure disrupts the striving for completeness on the part of the discourse as literary form. For the ending of the story requires the action of the reader in such a way that it is the reader herself who becomes the external force, the "fortune", which brings about the denouement, works the magic - or, better, undoes the magic - and accomplishes the task of self-attainment. It is through the reader that The Discourse finishes its story - precisely in and by means of the movement in which it becomes the reader's own story. The Discourse as personified figure =

الأستطيقي؛ لأنّها ذاتيّة يريد أن يكونها كلّ قارئ بقدر ما هو معنيّ بأبديّته الخاصة.

ولذلك إنّ معرفة الذات تشبه نوعاً من الاستسلام اللامتناهي. وبحسب كيركغور هو ذاك الذي «يسبق الإيمان» (ص68). حين أستسلم للحياة أنا أكتشف «قيمتي الأبدية»، وعندئذٍ، أنا أستطيع الدخول في حركة لامتناهية مع ذاتي، حيث لا أحد ينتظرني. نعني: حيث لا آخر بإمكانه إنقاذي.

يشبه فارس الإيمان فارس الحب: إنّه يستسلم بشكل لامتناهٍ، لكنّه يتخلّى نهائيّاً عن جوهر حياته، نعني: عن «محبوبه»، كي ينتمي إليه بلا رجعة. ما يسكّن المستسلم اللامتناهي هو «الألم» الخاص. وهو ألم من نوع مثير: إنّه مؤسّس على الشعور بالمحال كثروة تتخطّى المتوقّع. سوف يقول فارس الإيمان عندئذٍ: «أنا أعتقد، على الرغم من ذلك، بأنّني سوف أحصل على من أحبّ، بفضل المحال، بفضل إيماني بأنّ كل شيء ممكن عند الله» (ص68).

يقلّب كيركغور هنا معنى «المحال» كي يميّزه بدقة من «غير المحتمل» و«غير القابل للتصديق» و«غير المنتظر» و«غير المتوقع»... هذه الأطراف القصوى لا تزال تقف داخل دائرة العقل؛ أمّا ما يتميّز به المحال فهو علاقته بالمستحيل. «المحال لا ينتمي إلى الفروق المتضمّنة داخل الإطار الخاص بالعقل» (نفسه). حتى يدخل المؤمن في علاقة أصيلة بالمحال ينبغي عليه أن «يقتنع بالاستحالة بحسب الرؤى الإنسانية». ولكن مع التنبيه إلى أنّ الاقتناع باستحالة شيء ما هو حساب عقلي؛ هو لا يزال يفكّر من وجهة نظر العقل. نعني أنّ الاقتناع باستحالة فهم معنى الحياة لا يكفي كي ندخل في علاقة أصيلة مع معنى المحال.

لا تصبح العلاقة بالمحال ممكنةً إلا عندما نجرؤ على اتّخاذ اللامتناهي وجهة نظر. لا يصبح الإيمان ممكناً إلا من وجهة نظر اللامتناهي؛ إذ «من وجهة نظر اللامتناهي، يبقى الإمكان مفتوحاً، بوساطة الاستسلام؛ لكنّ هذا

= serves to remind us that this adventure can never be finished within the limits of aesthetic form".

الامتلاك هو في الوقت نفسه ضرب من التخلّي» (نفسه). يقف العقل عند دائرة المتناهي، حيث من حقه اعتبار شيء ما مستحيلاً. والمؤمن يعرف، أيضاً، أنّ ما يقوله هو شيء مستحيل؛ وأنّه طريقة مرعبة في التحديق إلى عين المستحيل[1] دون قدرة جاهزة على الإقامة فيه. ولذلك ما ينقذه ليس التشبّث بالمستحيل، فهذا يبقيه تحت قوانين العقل؛ بل «إنّ الشيء الوحيد القادر على إنقاذه هو المحال، نعني ما يتصوّره بوساطة الإيمان. فهو يعترف، إذاً، بالاستحالة، وفي اللحظة نفسها، يؤمن بالمحال؛ إذ لو تخيّل أنّه يمتلك الإيمان من دون الإقرار بالاستحالة بكلّ قلبه وبكلّ انفعالات نفسه، إذاً لكان يخدع نفسه، وشهادته لا تُقبَل، بما أنّه لم يبلغ فيها حتى الاستسلام اللامتناهي» (ص69).

أمّا النتيجة الحاسمة هنا فهي قصدٌ فلسفيّ مثير للفصل بين الإيمان والجمال. «الإيمان ليس انفعالاً من نوع أستطيقي» (نفسه). ولكن بأيّ معنى؟ كلّ دين يقيم مع الحواس علاقة ملتبسة. يوشك الإيمان أن يكون مشكلاً حسيّاً، لكنّه يعزف عن ذلك. يوشك الإيمان أن يكون معركة مع الحواس، لكنّه يمسك. يوجد الإيمان في تلك المنطقة، حيث يتعلّق بسياسة الحواس (بمشكل «أستطيقي»، من الأيستزيس)، أو آداب الرغبة، ولكن لغايات حسيّة أو «متعيّة». الله ليس متعة؛ والدين ليس مذهباً في السعادة. المؤمن ليس دُنْجُوَان «ماجن إشبيليا». قال كيركغور: «ليس الإيمان دافعاً من نوع

(1) John D. Caputo, «Looking the Impossible in the Eye: Kierkegaard, Derrida, and the Repetition of Religion», in: Kierkegaard Studies Yearbook (2002), Volume 2002, p. 1: «The "double movement" of "faith" described by Johannes de Silentio, and the "transcendance" of Constantin Constantinus, correspond to what Derrida calls an "experience of the impossible". The passion of the impossible in Derrida corresponds in its main lines to the category of "the religious" as described by the pseudonyms. Thus a certain "axiom of impossibility" constitutes what Derrida calls, not religion simpliciter but "religion without religion", a certain "repetition of religion", sa that Derrida and the pseudonyms bring religion and deconstruction into closer proximity than either camp is confortable with».

استطيقي؛ بل هو من نوع أكثر سموّاً، وذلك تحديداً لأنّه يفترض الاستسلام؛ هو ليس غريزة مباشرة للقلب؛ بل هو مفارقة الحياة»(نفسه). تقول الترجمة الفرنسية: «مفارقة الحياة» (paradoxe de la vie)؛ وتقول الترجمة الألمانية: «مفارقة الكيان» (das Paradox des Daseins)[1]، والترجمة الإنجليزية تجمع بينهما على هذا النحو: «مفارقة الحياة والوجود» (the paradox of life and existence)[2].

ما معنى أن يكون الإيمان مفارقة (paradoxe) الحياة بما هي كذلك؟

في موضع آخر يميّز كيركغور بين استعمالين لمفهوم «المفارقة». قال: «إنّ الذاتيّة هي الحقيقة. وبفضل العلاقة القائمة بين الحقيقة الأبدية والفرد الموجود، تأتي المفارقة إلى حيّز الوجود. لنواصل البحث ولنفترض أنّ الحقيقة الجوهرية الأبدية هي نفسها مفارقة. كيف تأتي المفارقة إلى حيّز الوجود؟ بوضع الحقيقة الجوهرية الأبدية في جوار الوجود. وبالتالي إنّنا متى وضعنا اتصالاً كهذا في صلب الحقيقة ذاتها، فإنّ الحقيقة تصبح مفارقة»[3].

تعني المفارقة لدين نمطين من «الديانة» (religiousness): الأولى يسمّيها «الديانة أ»، وتجد مثالها في شخصية سقراط، وهي تهمّ واقعة الاتصال بين الحقيقة الأبدية والحقيقة الفردية؛ والثانية يسميها «الديانة ب»، وتجد مثالها في المسيحية. لكنّ النوعين من المفارقة يتعلقان جميعاً بالعلاقة بين الذاتية والحقيقة حين تصبح الأبديّة مشكلاً فرديّاً[4].

المفارقة تعني هنا تناقضاً المطلوب هو أن نعيشه لا أن نفكّر فيه. المفارقة

---

(1) S. Kierkegaard, Furcht und Zittern: Dialektische Lyrik, Verlag von Andreas Deichert, Erlangen, 1882, S. 38.

(2) Sören Kierkegaard, Fear and Trembling. http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=2068&C=1871

(3) Soren Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript, Princeton, 1944, p. 187.

(4) Robert Herbert, "Tow of Kierkegaard's Uses of 'Paradox'", in: The Philosophical Review, Vol. 70, No. 1 (Jan., 1961), pp. 41-55.

هي علاقة مع المستحيل أو مع ما لا يمكننا فهمه[1]. معنى المفارقة هو أن نوجد بجوار «العقل» الحجاجي، أقلّ أو أكثر منه. والإيمان يشبه طبيعة الحياة؛ إنّه أقلّ أو أكثر ممّا يمكننا أن نبرهن عليه بشكل سببي. الإيمان له معنى، ولكن ليس له سبب. يشير الإيمان إلى تناقض رهيب بين وجودنا وبين الأبديّة لا يمكن لنا أن ننتصر عليه إلا بأن نعيشه؛ أي أن نحوّله إلى حياة تخصّنا. المفارقة هي أن نعيش حقيقة أبديّة بوساطة حياة زائلة. هذا هو الأمر الذي لا يمكن فهمه، وهو مجال الإيمان.

علينا أن نقف عند معنى الاستسلام. المؤمن ليس بطلاً إلا عرضاً؛ لا تهمّه ثقافة المجد الوثنيّة. ولذلك يتطلّب استسلامه في الواقع قوّة أو «حريّة» من نوع خاص: هي حريّة «الحركة غير المتناهية للاستسلام» (ص70). الاستسلام نوع من التفاوض مع المستحيل: أن نطمع في استنباط كلّ شيء من المحال. يتعلّق الأمر بتجربة مثيرة جدّاً؛ لأنّها تقع على خطّ التماس بين «إعجاب بلا تحفّظ يكتنف الأنا» بما لا يمكننا فهمه وبين «قلق مرعب» يقضّ مضجع النفس من هذا اللقاء باللانهاية. الإيمان هو مجرّد تفاوض بين الإعجاب والرعب. قال كيركغور ملخّصاً كلّ ملامح التجربة اللامتناهية: «ما معنى إذاً أن نغوي/ أن نجرّب/ أن نحاول/ أن نبتلي الله (tenter Dieu)؟» (ص71). هذه العبارة تعني في الفرنسيّة: أن نجرّب ما يفوق قدرة البشر. لكنّ الترجمات لا تأخذ الأمر مأخذاً استعاريّاً. تقول الترجمة الإنجليزية:

«(..) for what is it to tempt God?»[2]

وتقول الترجمة الألمانية:

«was heit denn das: Gott versuchen?»[3]

---

(1) Kainz, Howard P. "Ambiguities and Paradoxes in Kierkegaard's Existential Categories". Philosophy Today 13 (Summer 1969): pp. 138-145.

(2) Sören Kierkegaard, Fear and Trembling. Op. Cit.

(3) S. Kierkegaard, Furcht und Zittern: Dialektische Lyrik, Op. Cit, S. 39.

ليس الإيمان فسحة أخلاقيّة مأمونة العواقب؛ ولا سياسة حواس أو مذهباً في السعادة؛ بل هو منطقة رعب تسقط فيها النفوس التي تتجرّأ على الدخول في علاقة مع مفارقة الحياة، الحياة بوصفها كياناً زائلاً. الإيمان هو جرأة على «غواية» الله؛ أي على تجريبه بوسائل بشرية. هو اختبار محفوف بالمخاطر لإمكانيّة الله في أفق البشر. ولذلك ليس الإيمان «عقيدة» مكرّسة إلا عرضاً. وربما لا ينبغي له. الإيمان ليس مؤسسة؛ بل هو حركة تشكيلية. وذلك لأنّ الله ليس صنماً؛ بل هو إمكانية تجريب لما لا يمكن فهمه، لكنّه يتخلّل وجود البشر من الداخل. يقول كيركغور: «هذه الحركة هي حركة الإيمان، وهي ستكون ذلك دائماً، حتى ولو أرادت الفلسفة، في سعيها إلى خلط المفاهيم، أن تجعلنا نعتقد بأنّها تمتلك الإيمان، حتى ولو كان اللاهوت يريد أن يدفع ثمناً مناسباً له» (ص71).

ثمّة إذاً فرق مزعج بين الإيمان ومجرّد الاستسلام. لا يكفي أن نجرؤ على تعطيل العلاقة السببية بأنفسنا حتى نؤمن. العقل ليس عدوّ الإيمان؛ بل هو يقف على صعيد آخر من علاقتنا بالعالم. يظلّ العقل دائماً فلسفيّاً. نعني جرأة على القيام بحركة ما تتخطّى الرأي اليومي حول العالم الذي نعيش فيه. ولذلك بإمكان الفيلسوف أن ينجز حركة الاستسلام المقصودة هنا؛ أي الكفّ عن الطمع في إدراك ما لا يُدرك ومعاملته بما هو كذلك؛ أي بوصفه مُحالاً أو شيئاً غير قابل للفهم علينا التعامل معه. لكنّ الفلسفة تصبح مجرّد «خلط للمفاهيم» عندما تريد أن تكون مؤمنة. لا يؤمن الفلاسفة إلا عرضاً؛ أي وفقاً لحاجات غير فلسفية. الفلسفة هي مؤسسة العقل، وسوف تظلّ كذلك حتى وهي تحاكمه، أو تؤرّخ له، أو تقوّمه، أو تفكّكه، أو تكتب سيرته الخاصة. ترتبط الفلسفة دوماً بقدر من «الشجاعة»؛ هي حركة شجاعة لوضع الأنا البشري في مقام معيّن. لكنّها لا تستطيع أن تعده بأيّ مضمون دعويّ. قد تحرّره من أوهامه لكنّها لا تقدّم له أيّ مضمون جاهز حول ذاته العميقة.

قال كيركغور: «الاستسلام لا يقتضي الإيمان؛ ذلك أنّ ما أكتسبه من

الاستسلام هو وعيي الأبدي؛ وهذا بمثابة حركة فلسفية بحتة امتلكت الشجاعة على القيام بها عندما تطلّب الأمر ذلك، وهي شجاعة أستطيع أيضاً أن أفرضها على نفسي... من أجل أن أستسلم، لا يلزم الإيمان، إلا أنّه ضروريّ حتى أحصل على أدنى شيء ما وراء وعيي بالأبدية؛ وتلك هي المفارقة» (نفسه).

الفلسفة شُجاعة لكنّها لا تحتاج إلى الإيمان؛ والإيمان مفارقة لأنّه يعيش ما لا يمكن أن يفهمه. كلّ فلسفة رسميّة حول الدين عبارة عن خلط للمفاهيم بشكل يجعل الإيمان مشكلاً تأمّليّاً؛ والحال أنّ الإيمان مفارقة؛ أي علاقة زمنية متناقضة ولكن حيّة بالله، بوصفه يشير إلى إمكانية «الوعي بأبديّتي» (la conscience de mon éternité). إنّ الإيمان القائم على الثقة في المحال ليس نظرية الأبدية بل هو وعي زمني بأبديّة الذات التي تخصّنا. كل لحظة هي مقطع من أبدية ممكنة لنا، في معنى ضرب أقصى من صراع الزمان مع المكان حيث يكون المحال ممكناً[1]. ربّما يمكن لنا عندئذٍ أن نجرّب الشعور بأبديّتنا من دون حاجة إلى تأليه. وهذا بالضبط هو المشكل: وحده الإيمان يحوّل الأبديّة (تجربة وثنية) إلى خلود (تجربة دينيّة).

أمّا الصيغة التي يضمّنها كيركغور هذه النقلة المثيرة فهي هذه: «إنّ الوعي بأبديّتي هو محبّتي تجاه الله» (نفسه). في الترجمتين الألمانية والإنجليزية تأتي الصيغة مختلفة قليلاً نحو هذا: «إنّ وعيي الأبدي (mein ewiges Bewusstsein,my eternal consciousness) هو محبّتي لله». ولكن ما المغزى الفلسفي هنا؟

أربع قضايا خطيرة هنا تتمّ الإشارة إليها: أ. الإيمان وعي بأبديّتنا، أو وعي أبديّ يجتاحنا، وليس علاقة ضروريّة بالآخرة اللاهوتية؛ ب. أنّ الإيمان هو بذلك إمكانيّة عميقة داخل طبيعة البشر، وليس عزوفاً عدميّاً عن

(1) Taylor, Mark C. "Time's Struggle with Space: Kierkegaard's Understanding of Temporality". The Harvard Theological Review 66, no. 3 (July 1973): pp. 311-329.

مقام البشريّة؛ ج. أنّ الإيمان لا يتخطّى كونه «محبة الله» فحسب؛ د. أنّ الإيمان نوع من التجريب الحرّ الذي يدور حول إمكانية ترجمة «الوعي بأبديّتنا» إلى «محبّة لله» مجرّدة من أيّ اعتبار آخر. - هذه القضايا هي تصريفات مختلفة لمعنى المفارقة: أنّ الأبدية لا توجد خارجنا؛ أنّ الإيمان يأتي من داخل الذات؛ أنّ الإيمان تجربة حبّ من نوع خاص؛ أنّ الإيمان تجريب أو ترجمة من دون أيّ ضمانات. إنّه حبّ من نوع غير ليبيدي تماماً، وذلك أنّ «الذات» التي تحتمله هي بلا جنوسة[1].

قد تكون الفلسفة أروع وعي بأبديّتنا؛ وهذا هو ما تجرّأ عليه الوثنيون اليونان. لكنّ مجرّد الوعي بالأبدية لا يكفي كي يدخل البشر في منطقة المفارقة. هنا يعوّل كيركغور على مفهوم مثير عن «الاستسلام» أو «التسليم» حتى يمكن بلورة نمط الإيمان الذي يقترحه. إنّه عبارة عن «حركة يقوم بها الأنا نفسه، والثواب عليها ليس شيئاً آخر سوى الأنا نفسه في وعيه بأبديّته» (ص72). الإيمان، إذاً، مكافأة ولكن ليس من كائن آخر؛ بل هي مكافأة الأنا البشري لنفسه على طموحه إلى أن يكون أبديّاً. قال: «ينبغي أن تكون لدينا شجاعة بشريّة بحتة كي نتخلّى عن كلّ زمانيّة من أجل أن نظفر بالأبديّة» (نفسه). ولكن ما هو موضوع هذا النوع من الشجاعة؟ ليس الإيمان طمعاً في آخرة كسولة تقبع في عالم آخر لا يرانا؛ بل هو فقط، بحسب تعبير كيركغور، «الشجاعة المتواضعة على المفارقة من أجل إدراك كلّ الزمانية بفضل المحال، وهذه الشجاعة هي شجاعة الإيمان» (نفسه).

ما يصبو إليه كيركغور، المؤمن القلق، ليس الدفاع عن هذا التديّن أو ذاك؛ بل إدراك نواة الإيمان باعتباره مشكلاً بشريّاً بحتاً. ولذلك هو ينبّهنا إلى أنّ «كلّ المسألة تتعلّق بالزمانية، بما هو متناهٍ» (ص73)، وليس بأبديّة تأمّلية

---

(1) Cf. Cole, J. Preston. The Problematic Self in Kierkegaard and Freud. New Haven, CN: Yale University Press, 1971.

ينصبها العقل الحجاجي أينما يريد. الإيمان زمانيّ أو لا يكون؛ أي متناهٍ أو لا يكون؛ إنّه معركة التغلّب على التناهي بوساطة المحال. لا يؤمن البشر إلا لأنّهم زائلون. الآلهة لا تؤمن. وهم يؤمنون من أجل الحصول على مكافأة ما أو ثواب ما. وهذا الثواب هو الوعي بأنّهم أبديّون، أيضاً، وليس دهريّين فحسب. يعرف المفكّر الذي يأخذ الإيمان محوراً لقلقه أنّ الأمر لا يمكن حلّه بمجرّد استعمال المفاهيم؛ بل عليه أن يعيش قلق السؤال بقدر ما يفكّر في حلّه. يتعلق الأمر بتجربة معنى، وليس بصياغة تأمّلية. ولذلك قد يتعطّل القلق في مجرّد «أوجاع الاستسلام» أمام اللامتناهي. يؤكّد كيركغور هذا الجانب: يمكن التسليم بعبثيّة الكيان الإنساني، لكنّ ذلك لا يجعل منك إلا «متشرّداً» ميتافيزيقياً. أمّا الإيمان فهو قلق انتصر على أوجاع الاستسلام للمحال، وانتصب أمام نفسه بوصفه «السعيد الوحيد، والوريث المباشر للعالم المتناهي» (ص73). وهذه هي النتيجة العليا: «العجيب هو أن تعيش في كلّ لحظة سعيداً ومبتهجاً بفضل المحال» (نفسه).

إنّ المكافأة الحقيقية للإيمان الحرّ، إذاً، ليس السعادة الأخرويّة بل فقط حريته[1]، حتى وإنْ كانت «حرية مربكة»[2]، أو مورّطة قائمة على الثقة القلقة في فضيلة المحال؛ أي الوعي بأبديّتنا بوصفها نمط الثواب الوحيد المتاح لطبيعتنا. الإيمان هو إعادة إدراك معنى الأشياء في العالم بوساطة المحال. ولذلك يبدو الإيمان لدى كيركغور نوعاً من سياسة المحال، ما يجعل «انفعال الإيمان» مختلفاً تماماً عن غيره، وذلك أنّه «حركة قائمة على مفارقة» (ص77)، وليس حركة متاحة يمكن لأيّ كان من «المعاصرين الرافضين للوقوف عند الإيمان» (ص76) أن يقدم عليها. وهنا يميّز كيركغور بين

---

(1) Louis P. Pojman, "Kierkegaard on Freedom and the Scala Paradisi", in: International Journal for Philosophy of Religion 18 (1985): pp. 141-148.

(2) John J. Davenport, «Entangled Freedom. Ethical Authority, Original sin, and Choice in Kierkegaard's Concept of Anxiety», in: KIERKEGAARDIANA 21, C. A. Reitzels Forlag Copenhangen 2000, pp. 131 sqq.

الممكن واللاممكن على صعيد الإيمان: «ما يستطيعه كلّ إنسان هو حركة التسليم اللامتناهي... أمّا الإيمان فهو مسألة أخرى. ولكن ليس مسموحاً لأيّ أحد أن يجعل الناس يعتقدون بأنّ الإيمان شيء لا أهمّية له أو شيء يسير، في حين أنّه على الضدّ من ذلك أعظم الأشياء وأكثرها إزعاجاً» (ص78).

لم يؤوّل كيركغور قصّة النبي إبراهيم إلا من أجل أن يكشف عن هذا الطابع المزدوج في تجربة الإيمان؛ إنّها تجربة قلق مرعبة؛ لأنّها تتطلّب قرارات بوساطة المحال؛ لكنّها في المقابل تجربة بشريّة بحتة، لأنّها منبثقة من زمانيتهم. كان إيمان إبراهيم مفارقة: عليه أن يذبح ابنه مرضاة لإلهه. ولذلك ما لبث كيركغور يؤكّد ضرورة أن «نتعلّم الارتعاب من المفارقة» (ص79)، التي ينطوي عليها الإيمان، وألا نحصره في سياسة الذنب. وهي مفارقة تتجلّى، بحسب كيركغور، على أنحاء شتى: المفارقة التي «تجعل جريمةً ما فعلاً مقدّساً ومرضياً لله»، «مفارقة لا يمكن لأيّ استدلال عقلي أن يختزلها»، مفارقة أنّ «الإيمان يبدأ حيث ينتهي العقل» (ص81)؛ لكنّ الحدود بينهما ليست ملعونة ولا عازلة؛ بل هي رهان تفاوض حرّ على المحال في أفق الفانين[1].



(1) C. Stephen Evans, «Kierkegaard and the Limits of Reason: Can There Be a Responsible Fideism?, in: Revista Portuguesa de Filosofia, T. 64, Fasc. 2/4 (2008), p. 1021: "Kierkegaard is not an irrationalist, but a 'responsible fideist'...Kierkegaard's account of the incarnation as the 'absolute paradox' does not see the incarnation as a logical contradiction, but rather functions in a way similar to a Kantian antinomy. Faith in the incarnation both helps us to recognize the limits of reason and also to a degree overcomes those limits».

§ 6

نيتشه والبابا الأخير
تغيير البرادايم أو نهاية الملة

«أيها الناس أغيثوني عن الله، فإنه اختطفني مني، وليس يردّني عليّ، ولا أطيق مراعاة تلك الحضرة، وأخاف الهجران».

الحلاج

«إنّ هؤلاء الناس لا يريدون أن يسعدوا مع إله سعيد، فهم لا يعرفون غير آلهة آلامهم».

جبران، يسوع ابن الإنسان

«وقد انتهى اليوم جهادي وعلمت أنّ الآلهة لا تُقام إذا هوتْ».

المسعدي، حدّث أبو هريرة قال

تمهيد:

في القسم الرابع والأخير من كتابه (**هكذا تكلّم زرادشت**)، خصّص نيتشه حديثاً عنوانه «خارج الخدمة» (Ausser Dienst) (أو «العاطل» بحسب ترجمة علي مصباح[1]، يدور حول التساؤل الآتي: ما هو مصير «الباب

---

(1) نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، كولونيا/بغداد، 2007م. ملاحظة: ترد جميع الإحالات على الترجمة العربية داخل المتن، مع بعض التصرّف في ضوء النص الألماني.

الأخير»[1]، بعد أن شاع الخبر بأنّ «الإله القديم لم يعد حيّاً، ذاك الذي كان العالم كله يؤمن به في ما مضى» (ص480). لم يقل نيتشه هنا إنّه «قد مات»؛ بل هو «لم يعد حيّاً» (dass der alte Gott nicht mehr lebt..)[2]؛ إذْ إنّ الأمر لا يتعلق بالإله في حدّ ذاته[3]؛ بل بوعي المؤمنين به. إنّ المشكل لا يخصّ ذات الإله المسيحي بل «الشعور» بأنّ «الإله ذاته قد مات». وهو شعور يعني أموراً شتّى إلا أنّه، كما نبّه إلى ذلك هايدغر، لا يعني البتّة أنّه «لا يوجد إله»[4]. وبكلمة جامعة: هي عبارة تطرح مشكلاً أخلاقيّاً وليس موقفاً عقديّاً. وقد سبق أن وضّح نيتشه معناها في الفقرة (343) من كتاب **(العلم المرح)** قائلاً: «إنّ الإيمان بالإله المسيحي قد أصبح غير جدير بالتصديق»[5]؛ إنّه نابع من خيبة أمل مؤمن ومن يأس بطل سردي أكثر منه موقفاً إلحاديّاً واعياً بنفسه.

بطبيعة الحال، إنّ نيتشه لم يبتدع هذه الحكاية الرمزية، فقد سبقه إلى ذلك غيره، ونعني خاصة هيغل الذي استعمل عبارة «الشعور بأنّ الله نفسه قد مات»[6] لأوّل مرة في الفقرة الأخيرة من مقالته **(الإيمان والمعرفة)** بناءً على

---

(1) Cf. Weaver Santaniello, Zarathustra's Last Supper: Nietzsche's Eight Higher Men. Ashgate Publishing Group, 2005. Ch. 5: "The Last Pope", pp. 37-42.

(2) Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1991, S. 246.

(3) Fraser, Giles. Redeeming Nietzsche. On the piety of unbelief (London: Routledge, 2002), p. 73: "It is here that we can see most clearly that Nietzsche's target is not God per se but rather patterns of thought inscribed into European culture by Christian soteriology".

(4) M. Heidegger, Holzwege. Frankfurt am Main, 1972, p. 186.

(5) F. Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft, § 343: «...dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist».

(6) Hegel, "Glauben und Wissen", in: Kritisches Journal der Philosophie, herausgegeben von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2. Band, 1. Stück, Tübingen (Cotta) 1802, p. 431: "das Gefühl: Gott selbst ist tot".

اقتباس من باسكال، ولكنّه ذكّر لاحقاً هو نفسه في دروسه عن فلسفة الدين بأنّ العبارة تعود إلى ترتيلة دينية لوثرية[1]، ويبدو أنّها ظهرت سنة (1628م) في فورتزبورغ[2].

1- نيتشه بالنسبة إلينا: البابا الأخير والخليفة الأخير:

نحن في العالم الإسلامي[3]؛ نحن القراء «غير المسيحيين»[4]، نوجد في وضعية روحية مشابهة وإنْ كانت لا تكرّر إلا نفسها: نحن نقف على عتبة عصر روحي جديد أخذ يطلّ بعد تسارع ميتافيزيقي مرعب قاده الإرهاب «باسم» الدين نحو كابوس «خلافة ما بعد حديثة»[5]. وصار علينا أن نسأل: ما هو مصير «الخليفة الأخير»، الذي نصّب نفسه في أفق المسلمين ما بعد المحدثين (بعد حداثة خاطفة ومتردّدة) وصيّاً على مستقبل علاقتهم بالله القديم؟

لابدّ من التنبيه إلى أنّ «الخليفة الأخير» ليس فرداً يمكن القبض عليه أو قتله: لا معنى لأن نقتل فكرة أو شخصية سردية، تماماً مثلما هو الحال مع

---

(1) Hegel, La Religion absolue. Trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1954, p. 164.

(2) Cf. Emilio Brito, «La mort de Dieu selon Hegel», in: Revue Théologique de Louvain, 17, 1986, p. 296.

(3) «نحن» لسنا غرباء عن نيتشه إلى حدّ أن نُصنَّف في خانة «غير الغربيين»، كما يمكن أن يدّعي اليابانيون أو الهنود الحمر، مثلاً؛ بل إنّ نيتشه قد عبّر عن حسرته من عدم استطاعة أوربا النهل بشكل مناسب من الثقافة الإسلامية، وذلك تحديداً بسبب روح المسيحية. راجع:

F. Nietzsche, Der Antichrist (1888), §§ 59, 60; Jackson, Roy. Nietzsche and Islam (London: Routledge, 2007); Ian Almond, The History of Islam in German Thought. (New York: Routledge, 2010). Chap. 8: peace with Islam'.

(4) Hans Küng, «What Non-Christians can Learn», in: Does God Exist?. An Answer for Today. New York: Vintage Books, 1980, p. 410 sq.

(5) David Martin Jones, «The trouble with empathizing with terrorists. Critical theory and terrorism», in: I. Tellidis and H. Toros (Ed.), Researching Terrorism, Peace and Conflict Studies. London and New York, Routledge, 2015, p. 39: "...to build a postmodern caliphate that transcends the decadent secular state".

الألوهة. وإنّ بيت القصيد في مصير فكرة الله لدينا هو أنّه لم يصبح بعد مشكلاً «أدبيّاً» بالمعنى العميق للفظ عند نيتشه. إنّ كلّ طرافة نيتشه تكمن في كونه قد تعامل مع الحياة وكأنّها مشكل أدبيّ صرف[1]. وبهذا المعنى هو قد طرح مسألة موت الإله.

علينا أن نحترز من أيّ شخصنة لعدوّ يتجاوز مفهومه كلّ حياة خاصة. كلّ مسلم يؤمن بالإرهاب هو «خليفة أخير» ينتظر تنصيبه في وعي الجماعة الروحية التي ننتمي إليها. ولذلك المشكل لا يتعلق بالخلافة في حدّ ذاتها؛ نعني شكل الحكم أو التقنية السلطانية التي تمّ التأريخ لها طويلاً. إنّ الخلافة هي رؤية لنمط الكينونة في العالم بالنسبة إلى «المسلمين» بالمعنى الدقيق؛ أي كلّ أولئك الذين يؤوّلون «أنفسهم» بناء على الاعتقاد بأنّ الإسلام هو الانتماء إلى «الملة»، والملة هي نمط الجماعة الروحية السابقة على الفرد، التي تتأسّس على «الدين» باعتباره ركناً أخلاقياً حاسماً لأنفسهم بوصفها لا تعدو أن تكون هوية جماعويّة[2]. من لا يخرج من أفق الانتماء إلى الملة هو مسلم «تقليدي»، نعني مازال يواصل وجوداً تاريخياً لم يعد موجوداً: مازال يواصل «الملة» بطرق أخرى. إنّ مواصلة الملة بطرق أخرى هي أوّل خروج أخلاقي عن الدولة الحديثة؛ لأنّه لا يؤدّي في آخر التحليل إلّا إلى «دولة جماعويّة»[3].

قد يُقال: ثمّة فرق هائل بين «الخليفة الأخير» لدينا وما سماه نيتشه «البابا الأخير». أجل، إنّه الفرق الذي كان قد استشرفه محمد إقبال[4] بين موت الإله المسيحي في وعي الأوربيين منذ القرن التاسع عشر واستمرار الإله

(1) -Alexander Nehamas, Nietzsche: Life as Literature (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1985).

(2) Aysha Jalal, Self and Sovereignty: Individual and Community in South Asian Islam since 1850. London and New York, 2000, pp. 164-165.

(3) Louis D. Hayes, The Islamic State in the Post-Modern World. London/ New York, Routledge, 2014, p. 4: "communitarian state".

(4) Cf. Abdennour Bidar. L'islam face à la mort de Dieu. L'actualité de Mohammed Iqbal. (Paris: François Bourin, 2010).

الإسلامي على قيد الحياة في وعي المسلمين إلى اليوم. لكنّ التشابه لا يتعلق بالإله في حدّ ذاته؛ بل هو يهمّ الأفق الروحي الذي يؤثّث المؤمنون داخله علاقتهم بأنفسهم وبعالم الحياة الذي يعيشون فيه أو يدافعون عنه. أفق الإله المسيحي هو الكنيسة، أمّا أفق الإله الإسلامي فهو الملة أو الجماعة. ما مات لدينا ليس الله بل الملة. والمسلم «التقليدي» هو بالتحديد ذاك الذي مازال يصرّ على مواصلة الملة بطرق أخرى. وذلك يعني أنّه ذاك الذي مازال يصرّ على عدم الاعتراف بشكل الحياة الجديد الذي نصّبته الحداثة في أفق الإنسانية الحالية. لنقل بسرعة: إنّ الإرهاب ليس سوى أزمة الاعتراف الأخلاقي بشكل الحياة الراهن للإنسانية[1]. لا يتعلق الأمر بالعنف المفرط أو بالتطرف أو بالتشدّد أو بالإبادة أو بالجرائم ضدّ الإنسانية...إلخ. هذه المفاهيم على أهمّيتها لا تفسّر شيئاً من ماهية الإرهاب، طالما أنّه يمكن العثور عليها وهي تعمل خارج أفق الملة الدينية.

قال البابا الأخير: «كنت أبحث عن الإنسان التقيّ الأخير، عن قديس وناسك لم يسمع بعد في أدغاله بذلك الأمر الذي يعرفه اليوم كل العالم.

وماذا يعرف اليوم كلُّ العالم؟ سأله زرادشت. أيكون ذلك النبأ بأنّ الإله القديم لم يعد حيّاً، ذاك الذي كان العالم كلّه يؤمن به يوماً ما؟

هو ما قلت، أجابه العجوز متحسّراً. وقد خدمت ذلك الإله القديم حتى ساعته الأخيرة.

والآن ها أنا خارج الخدمة (ausser Dienst)، بلا سيّد، ومع ذلك لست حرّاً، ولم تعد لديّ ولو ساعة أخرى من المرح، إلّا في الذكريات» (ص480)[2].

---

(1) Cf. Henrique Carvalho, "Terrorism, Punishment, and Recognition", in: New Criminal Law Review, Vol. 15, Number 3, pp. 370-72.

(2) Id.

حين يسقط الأفق الروحي الذي يشدّ إنسانيةً ما، مثل إنسانية الملّة (وهو ما وقع بعد إعلان موت الإله الأخلاقي في أوربا القرن التاسع عشر، الذي تحوّل إلى لاهوت جديد يسمّى «لاهوت موت الإله»[1]، وتحوّل في النصف الثاني من القرن العشرين إلى ثيمة فلسفية وأدبيّة متفصلة بشكل رشيق[2]، وهو، في تقديرنا، يقابل ما يقع راهناً في بلاد المسلمين بعد تدشين عصر «الإرهاب» باسم الله) حين يسقط أفق الروح، ينقلب كلّ المؤمنين فجأة إلى يتامى ميتافيزيقيين وإلى عالة أخلاقية على ضمير البشر في كل مكان. أين هو «التقيّ الأخير»، إذاً، حين نحصي أشكال أنفسنا «الجديدة»؛ أنفسنا الهووية غير القادرة على أيّ تذاوت صحّي ومتصالح مع القيم الكونية للإنسانية الحالية؟ هل مازال بيننا «مسلمٌ أخير»[3] لم يبلغه نبأ الإرهاب، أو الدين المسلّح، نعني نبأ انهيار فكرة الله التوحيدية وانقلابها إلى أداة عسكرة لتنصيب الملل في الفضاءات العمومية أينما كانت؟

كلّ العالم اليوم يعرف ما وقع في أفقنا إلا نحن. كأنّ الانتماء يلعب عندنا نوعاً من حجاب الجهل؛ فلا نرى أنفسنا الجديدة. كلّ العالم يعرف أنّ أفق الرجاء قد تكسّر على رؤوسنا، وأنّ التقيّ الأخير أصبح يُطلب فلا يُدرك. ومع ذلك، لا تزال لدينا طوابير من النفوس المشرئبّة إلى القيامة كأنّها عرس بين العمالقة يمكن لأيّ كان أن يشهده ويأكل من موائده. كيف نفسّر هذا الصمم الميتافيزيقي الذي يختم على أسماعنا؟ أنّنا لم نسمع بعدُ بما وقع في

---

(1) Fabien Leboeuf, «Les théologies de la mort de Dieu», in: Revue des Sciences Religieuses, Année 1967, pp. 41-42, pp. 129-149.

(2) Cf. Gabriel Vahanian, The Death of God: The Culture of our Post-Christian Era. George Braziller, 1961; John D. Caputo, Gianni Vattimo. After the Death of God. Columbia University, 2007.

(3) عن مصطلح «المسلم الأخير» راجع: المسكيني، فتحي، الدين والإمبراطورية: في تنوير الإنسان الأخير (2005م)، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2016م، ص20 و196-219.

أفق أنفسنا العميقة؛ أنّ الملّة قد انتهت منذ أن أرّخ ابن خلدون لذلك منذ قرون، وأنّ الدولة الحديثة قد افتكّت من أيدي الشعوب كلّ طمع سلطاني في فرض شكل تديّنها على الشعوب الأخرى؛ أنّ تديّن الملّة لم يعد رهاناً أخلاقياً يمكن اقتراحه على الأجيال القادمة؛ أنّ شكل الحياة أهمّ من أيّ لعبة لغوية حولها.

يبدو لنا أنّ نهاية الملة (هذا الحدث الميتافيزيقي الكبير في تاريخ أنفسنا العميقة، الذي لم يتكرّس بعدُ بشكل حاسم) لم تبلغ بعدُ إلى المؤمنين بها. يبدو المسلمون وكأنّهم الجماعة الروحية الوحيدة التي حافظ فيها الله على صحة أخلاقية جيّدة. هذا الأمر في حدّ ذاته مكسب مرعب. ونحن لا نحسن استخدامه دوماً؛ ذلك أنّنا ننتمي إلى جماعة مترامية لا تزال تعتاش على الخلط الاستراتيجي بين الله والملّة. والحال أنّ تاريخ فكرة الله يمكن أن يُكتب بعيداً تماماً بمعزل صحّي عن التأويل الذاتي للملل التوحيدية نفسها[1]. إنّ الملة؛ أي الجماعة الروحية الخاصة بمجموعة المؤمنين في عصر ما، هي مثلها مثل أيّ جماعة أخرى، سواء أكانت ليبرالية أم غير ليبرالية، ظاهرة عرضيّة تماماً[2]. إنّ فكرة الله مكسب أخلاقي يخصّ الإنسانية؛ أمّا الملّة فهي جهاز سلطة خاص بجماعة روحية تأسّست على خطّة سلطانية نواتها هي الحكم باسم «الشريعة» (وهو مصطلح مثير للجدل)؛ أي باسم شكل الحكم الذي اخترعته ومارسته وبرّرته وقدّسته أجيال من فقهاء الدولة الدينية، ووجد منذ القرن التاسع عشر تكريساً كولونياليّاً من طرف الغرب يحصره في مجرّد قوانين عرفية لا تهمّ إلا الحياة الخاصة أو الخلقيّة[3]. إنّنا لم نفلح إلى اليوم في قيس المسافة التاريخية المرعبة التي تفصل كلمة «الإيمان» (أو الشهادة

(1) Cf. Karen Armstrong, A History of God, Ballatine Books, 1993.

(2) R. Rorty, Contingence, Irony, Solidarity. Cambridge: Cambridge University Press 1989, pp. 44 sqq.

(3) Ebrahim Moosa, «Colonialism and Islamic Law», in: Islam and Modernity. Key Issues and Debates. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, pp. 161 sqq.

باسم الله) عن دولة «الخلافة»، نعني الدولة التي تستعمل الملّة بوصفها التعبير السياسي الوحيد عن ماهية «الإسلام». ومن ثم نحن غير مؤهّلين لأيّ تحرّر داخلي من العوائق التأويلية التي تمنعنا، إلى الآن، من «تجديد الأمة» كما كان مأمولاً؛ أي من إعطاء دور أخلاقي جديد لله في سرديات أنفسنا القادمة. وإنّ بناء «جماعة تأويلية» جديدة إنّما يحتاج بلا ريب إلى نوع جديد من سياسة الماضي[1]، وليس الاكتفاء بالدفاع عن أنفسنا القديمة ضد المستقبل.

يبدو أنّنا لن نتحرّر من وطأة فكرة الملة، ومن ثم من مشاريع الدولة الدينية المستحيلة من وجهة النظر الأخلاقية للحداثة، ونعني خاصة مبدأ الذاتية المفقود أو المختلف[2]، وهي مشاريع كشفت راهناً عن وجهها الحقيقي بعد أن اتّخذت «الإرهاب باسم الله» تقنية تنفيذ تاريخية أساسية لمعنى «الدولة» بالنسبة إليها؛ إلا إذا بلغ النبأ العظيم إلى معشر المسلمين في كل مكان: أنّ الملة لم تعد أفقاً أخلاقياً للمؤمنين بها، نعني لم تعد فكرة الملة توفّر أيّ سياق صحّي لاختراع سياسة جديدة للحقيقة تمكّننا من الانخراط الموجب في أفق الإنسانية الحالية. صحيح أنّ فكرة الله لم تتمّ مراجعتها إلى الآن؛ بل لم يبدأ بعد أيّ نقاش ميتافيزيقي جذري حول القضايا القصوى التي منها تقتبس أيّة إنسانية ماهيتها أو معنى كينونتها، نعني قضايا الغزالي وكانط الثلاث: الله والنفس والعالم[3]؛ لكنّ ذلك لا يمنعنا أبداً من تشخيص العصر الروحي الخاص بنا من هذه الزاوية: أنّ الملة لم تعد أفقاً

---

(1) Cf. Robert Piercey, The Uses of the Past from Heidegger to Rorty: Doing Philosophy Historically. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 199: "God as the subject of those stories that a certain 'community of interpretation' tells itself. God is the constant concern of a set of narratives through which a certain tradition establishes and understands itself".

(2) Wael B. Hallaq, The Impossible State. Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament. New York: Columbia University Press, 2013, ch. 5: "The Political Subject and Moral Technologies of the Self", pp. 73-98.

(3) انظر: المسكيني، فتحي، الدين والإمبراطورية، (م.س)، ص238 وما بعدها.

أخلاقياً لنا. وكلّ ما عدا هذا الإقرار هو تملّق خَطابي قد يفيد في حماية رهط من المثقفين كأقلّية أخلاقية آيلة إلى الانقراض، لكنّه لا يفيد الجماعة الروحية التي وهبتنا عالم الحياة إلى الآن.

ذلك يعني أنّ الاعتناق العلماني لأطروحة موت الإله الأوربية، التي هي تتويج مرعب لمغامرة التنوير الذي بدأ منذ القرن السادس عشر، إنّما يبدو لنا تملّقاً منهجيّاً للإنسانية الحديثة دونما قدرة حقيقية على الانتماء إليها. وبعبارة حادة: إنّ الإلحاد ليس حلاً أخلاقياً مناسباً لنا. نحن متورّطون في ثقافة الملة أكثر ممّا نتصوّر، وقيمنا كلّها تقريباً، كلّ مساحة الانتماء الحميم إلى أنفسنا، كلّ استعمالات الجسد وحدود الجنس والجندر ولعب اللغة وتقنيات السلطة وسياسات الذوق... متورّطة في تاريخ الملة السحيق والمركّب، ولم تخض بعدُ أيّ معارك تأويلية حاسمة أو أيّ حروب تفكيكية جريئة مع فكرة الحرية داخلها. إنّ الأمر أخطر من مجرّد مرض نفسي أو مجرد انفصام ثقافي[1] لذاتٍ مجروحة. وكان الجيل السابق، ونذكر محمد إقبال[2] مثلاً، أو جبران[3]، ربما أوفر حظّاً من الاستفهام المناسب عن المسألة عندما فكّر في ضرورة إعادة بناء أنفسنا على نحو جديد، وإن كان جيلاً لم يخرج من برادايم الملة ولا تحرّر من مفرداتها.

النبأ الذي لا نريد أن نسمعه هو أنّ شيئاً مقدّساً ومهيباً في تاريخ أنفسنا العميقة هو «لم يعد حيّاً»؛ ربّما هو فعلاً لم يمت، ومن ثمّ إنّ أطروحة موت الإله الأوربية لا تعنينا. وهذا هو درس جبران. لكنّه لم يعد حيّاً، وهذا يعني أنّ حدثاً مرعباً قد بات يفصلنا عن ذاتنا العميقة. وكلّ تجميل هوويّ لوضعنا لا

(1) Cf. Daryush Shayegan. Schizophrénie culturelle. Les sociétés islamiques face à la modernité. (Paris: Albin Michel, 2008).

(2) Cf. Muhammad Iqbal (1930), The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2012).

(3) Kahlil Gibran, The Prophet, Alfred A. Knopf, 1923.

يزيد الأمر إلا إرجاءً مُهيناً. أجل، ليس ثمة إهانة رمزية مثل مواصلة إقناع شعوب بأكملها بأنّ أفقها الروحي بخير، وأنّ الأساس الأخلاقي الذي بنت عليه عالم حياتها لا يزال سليماً معافى منذ قرون عديدة. والحال أنّ كلّ العالم يعرف ما وقع لنا. وهو ينظر إلينا كأنّنا ضيوف من عصور أخرى في عقر دارنا. كلّ إلحاد قائم على فكرة موت الإله الأوربية هو تعجّل منهجي ليس منه أيّة فائدة طويلة الأمد. ما يجب علينا هو من طبيعة أخرى: علينا أن نساعد النبأ العظيم على الوصول إلى التقيّ الأخير، أن نعلمه أنّ الملة قد انتهت بلا رجعة، وخاصة أنّ تاريخ الله لا علاقة له بتاريخ الملل، بل لا علاقة له بتاريخ كل المؤمنين به. قال نيتشه: «كم من آلهة جديدة لا تزال ممكنة»[1].

2- البابا الأخير ونهاية الملة:

لماذا يحتاج الناس إلى الرجاء؟ بحسب نيتشه سوف تظلّ الإنسانية محتاجة إلى الرجاء؛ لأنّ هذه الحاجة نابعة من استعداد ميتافيزيقي للأمل كامنة في طبيعة البشر، وليس خطّة دينية. إنّ الأمل، كما تقول فقرة من الكتاب الأول من **(إنساني مفرط في إنسانيته)**، هو هدية الآلهة للناس في شكل علبة السعادة، لكنّ من يفتحها لا يجد إلا أسوأ الشرور؛ أي عجزه الدائم عن رفض الحياة مهما كانت[2].

ليست الملة هي التي اخترعت الحاجة إلى الرجاء، بل هي فقط قد استولت عليها وحوّلتها إلى سياسة رسمية للتقوى. ولذلك لا نجانب الصواب إذا قلنا: إنّ الدين نفسه هو بوجه ما ضيف ثقيل على الملة. ولم تصبح المسيحية ملّة إلا بعد قرون من الشهداء. الملة تقنية سلطة وليست ديناً بالضرورة. ولذلك كان الخلط بين الدين والملة هو نفسه جزءاً من خطة خبيثة لتحويل «المؤمنين» إلى

(1) Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. Band 3, Herausgegeben von Karl Schlechta. München: Hanser, 1954. S. 838: «Nochmals gesagt: wie viele neue Götter sind noch möglich!».

(2) F. Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches I. § 71.

«رعايا». هذه المسافة التي تمتد من «المؤمن» عامة إلى «الرعية» السلطانية هي مسافة مزعجة ولم نؤرّخ لها بشكل مناسب. كانت كلّ خطة الملة هي تحويل المؤمنين إلى رعية؛ ومن ثمّ إلى تنصيب مماهاة مرعبة بين الله والحاكم يبدو أنّ «العصر العلماني» لم ينجح في تغيير بنيتها العميقة. وهو مرض يحتاج إلى تنوير من نوع آخر لأنّه سيكون مع التنوير وضدّه في آن[1].

إنّ التقيّ الأخير صار خطراً على ماهيته الإنسانية: لقد صار يُدعى أيضاً إلى إنقاذ الله من المؤمنين به، نعني من المتعصّبين، أولئك الذين يستعلمون الله للدفاع عن أنفسهم[2]. إنّ الإرهاب الديني لدينا هو سياسة حقيقة قائمة على عقيدة إنقاذ الله من المؤمنين به. ما وقع لنا إذاً هو حدث ميتافيزيقي مقلوب: ما وصل إلى مسامع التقي الأخير ليس خبر موت الإله الأخلاقي الأوربي؛ بل حاجة الله الإسلامي إلى الإنقاذ من المؤمنين به بعد نهاية الملة. ربما يتساءل التقي الأخير لدينا: كيف يُعقل أن يواصل المؤمنون عبادة الله من دون ملّة؟ إنّ نيتشه لا يعادي كلّ الآلهة؛ لأنّ بعضها يمكن أن يكون أقوى تعبير عن ماهية شعب ما[3]، كما أنّه لا ينكر كلّ الأخلاق؛ بل فقط تلك التي لا تعبّر عن نفسها إلا في شكل فضائل سالبة[4].

من أجل ذلك إنّ الإرهاب، وهو ظاهرة عدميّة حديثة، نعني متأتّية من استقلالية عنيفة للذات الحديثة نفسها[5]، هو معاقبة الإنسانية الجديدة، ما

---

(1) Cf. Graeme Garrard, "Nietzsche for and against the Enlightenment", in: The Review of Politics, Vol. 70, No. 4 (Fall, 2008), pp. 595-608.

(2) F. Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches II, § 15: «Die Schwämer».

(3) F. Nietzsche, Der Antichrist, § 16.

(4) F. Nietzsche, Die Fröhliche Wissenschaft, § 304.

(5) Cf. Jin-Woo Lee, Politische Philosophie des Nihilismus. Nietzsches Neubestimmung des Verhältnisses von Politik und Metaphysik. Walter de Gruyter. Berlin, 1992, p. 147: «Die Autonomie des Menschen, der sich von sich selbst ein Bild machen, kulminiert im Terrorismus", in dem Selbstsetzung des Menschen in seine Selbstzerstörung umschlögt».

بعد الدينية، على نسيان المماهاة القديمة بين الله والملة. حين مات الإله الأوربي ترك الإنسان المعاصر بلا حماية من الآخرة. ولذلك طفق هذا الفرد المعاصر في اختراع أكثر ما يمكن من تقنيات المستقبل، نعني من خطط العلمنة التي تجعل ميدان المقدّس قابلاً للسكن من دون حاجة إلى الشهداء. هو لم يجد أيّ مشروع لذاته الجديدة أفضل من إعادة اكتشاف عالم الحياة الذي كان اليونان قد مارسوه في براءة وثنيّة مرعبة قبل تنصيب الإله المسيحي في أفق الغربيين[1]. وفي هذا الأفق سعى نيتشه إلى استئناف تقوى غير دينية قادرة على إلقاء بعض بذور الدين الحرّ الذي يليق بالعقول الحرة التي تُدعى عندئذٍ إلى إيمان من نوع غير مسبوق، إيمان بإلهٍ يقف ما وراء الخير والشرّ[2].

أمّا عندنا فإنّ الوضع الروحي أكثر تعقيداً: نحن، بحسب عبارة نيتشه أيضاً، نقف أمام رهط جديد من «الظلاميين»، وأخطر ما لديهم أنّهم لا يستعملون الظلام من أجل التعتيم عن الإيمان الحرّ بأنفسنا؛ بل يستعملون النور نفسه، نعني ضرباً من «العقل المصقول» الذي يتحوّل بيسر فظيع إلى أداة جيّدة في خدمة ظلامية شديدة التهذيب[3].

لا يكفي أن تتبنّى إلحاداً منهجيّاً حتى تتحرّر من الموروث الديني، ولا يكفي أن تزيح المتدينين عن واجهة الهوية حتى تبني دولة حديثة، ولا يكفي أن تحارب الإرهابيين كأشخاص ومجموعات حتى تقضي على ثقافة التطرّف. إنّ الملحد يحمل دوماً توقيعاً دينيّاً سابقاً عليه: فهو ملحد مسيحي، أو ملحد يهودي، أو ملحد إسلامي... إلخ. والمتديّن اليومي هو استعمال براغماتي حدودي وخارجي لمكاسب الفرد الحديث، وليس حجّة أخلاقية من أجل أيّ شكل من الحياة؛ وأخيراً إنّ قتل الشخص لا يقتل التطرّف.

---

(1) F. Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches I, § 114.

(2) Steven Michels, "Nietzsche And The Religion Of The Future", in: Animus: A Philosophical Journal for Our Time 9 (2004) Secularity and Religion: pp. 52-72.

(3) F. Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, II, § 27: «Die Obskuranten».

إنّ ما هو صعب حقّاً ليس الإلحاد الشخصي؛ والملحد هو شخص دائماً؛ بل أن نفهم لماذا تأخّرت إنسانية كاملة عن معاينة ما وقع في أفقها منذ قرون: أنّ الملة لم تعد أفقاً أخلاقياً لأنفسنا؛ أنّ المؤمن ليس رعيّة بالضرورة، أنّ بين الله والملة ثمّة مسافة ميتافيزيقية واسعة. ولكن خاصة: أنّ المؤمن الأخير، ومن ثمّ أنّ الخليفة الأخير قد بات «خارج الخدمة» (ausser Dienst)، وأنّه صار «بلا سيّد»، ومع ذلك هو يشعر بأنّه «ليس حرّاً»، وأنّه لم يتبقَّ له أيّ «ساعة أخرى من المرح، إلا في الذكريات». وعلينا أن نسأل: ما معنى أن يصبح المؤمن الأخير «خارج الخدمة»؟ لماذا ميّز نيتشه بين أن يكون المرء «بلا سيد» وبين أن يكون «حرّاً»؟ لماذا لا تكون الحرية هي موت السيّد؟ أليس التحرر من الآلهة مدعاة مرعبة للمرح؟

يبدو أنّ نهاية الملة لدينا مثلها مثل موت الإله لدى الأوربيين هي ليست حدثاً بهيجاً لأحد، ولا معنى لإقامة أفراح بأن أصبح أحدهم ملحداً. هذا يشبه، على الرغم من أنوفنا، الفرح بأنّ أحدهم قد أصبح متطرّفاً. إنّ «الملحدين الجدد»[1]، من نوع ريتشارد دوكينز[2] أو سام هاريس[3]، هم مخيّبون للآمال، وذلك أنّهم يفترضون أنّ الإلحاد المتسلّح بالعلوم هو موقف يقع خارج أفق الدين. وهذا النوع من الإلحاد هو ما سخر منه نيتشه منذ أكثر من قرن[4]: يكفرون بالإله المسيحي لكنهم يريدون تأسيس الأخلاق[5].

---

(1) Cf. Amarnath Amarasingan (Ed.), Religion and the New Atheism. Critical Appraisal. Brill, Leiden, 2010. "Introduction: What is the New Atheism?", pp. 1-8.

(2) Cf. Richard Dawkins, The God Delusion (Houghton Mifflin, 2006).

(3) Cf. Sam Harris, The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason (W.W. Norton, 2004).

(4) F. Nietzsche, Götzen-Dämmerung. Streifzüge eines Unzeitgemässen, § 5: "Sie sind den christlichen Gott los und glauben nun um so mehr die christliche Moral festhalten zu müssen...".

(5) Amarnath Amarasingan, Religion and the New Atheism. Critical Appraisal. Op. cit. p. 165.

والحال أنّ إلحاداً كهذا ليس سوى مواصلة الدين بطرق أخرى[1].

ما تحتاجه المجتمعات الحديثة؛ أي المجتمعات المركّبة من عوالم حياة ومنظومات رمزية مختلفة، ليس الوضعيات القصوى؛ بل الاستعمال المناسب للعب لغوية من شأنها أن تؤمّن نوعاً صحّياً من أشكال الحياة. كان الفقه لعبة لغوية جيّدة تناسب تقنية الملة. لكنّ الفقه لم يعد اليوم لعبة لغوية مناسبة للحرية. ثمّة شيء فينا قد صار «خارج الخدمة» لكنّنا لا نراه بعدُ. لكنّ هذه الواقعة الروحية ليس لها مفردة واحدة؛ بل هي أفعال كلامية تنجز في كلّ مرة نوعاً مخصوصاً من الانتماء إلى أنفسنا الجديدة. التقيّ الأخير والمؤمن الأخير والخليفة الأخير هي الرواسب الهووية للملة بعد انهيار عالم الحياة الذي كانت تحرسه. و«نحن» نجد أنفسنا موزّعين بالتساوي بين قافلتين من المعنى: أنت يا صاح، هو هو، «الأخير» بعد الملة، و«الأول» من تاريخ لم يبدأ بعد لذاتك العميقة. الإرهابيّ لا ينتمي إلى هذا الرهط الصحّي؛ إنّه يريد بشراسة أخلاقية مرعبة أن يواصل الملة بعد موتها. الإرهاب يشبه سكن الموتى. أن تسكن ميّتاً وأن تتعهّده بالزيارة لأنّها الدليل الوحيد على هويتك المفقودة. الإرهاب هو مواصلة تنصيب جثّة الملة في وعي آخر المؤمنين بها؛ وبقدر ما يشعر بأنّ شيئاً ما «لم يعد حيّاً» في ذلك الوعي ما بعد الديني هو يزيد في كراهته لنفسه، وينقلب إلى قاتل «باسم» الله. الذي يقتل ليس مؤمناً (لأنّ القتل مثل الزنى، و"لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن")؛ بل هو ما تبقّى من هوية المؤمن الأخير بعد موت الملة التي يبشّر بها. الزنى يضع المؤمن خارج الدين؛ ولذلك يرشح من الحديث شيء من ثقافة الصفح إزاء الزاني الذي عذره هو أنّه «لا يزني حين يزني وهو مؤمن». الزنى تعليق

(1) John F Haught, "How Atheistic Is the New Atheism", in: God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens. Westminster John Knox Press, Louisville, 2008, p. 21: "This approach to atheism, of course, is precisely the kind that nauseated Nietzsche...It is nothing more than the persistence of life-numbing religiosity in a new guise".

الإيمان. ولذلك هو قابل للصفح. لكنّ القتل ليس زنى أخلاقياً؛ بل هو زنى ميتافيزيقي؛ إنّه يضع المؤمن خارج الله؛ إنّه يعتدي على حق الله في احتكار معنى الوفاة. ليس من حقّ أحد -غير الله- أن يستدعي أحداً إلى موته. لكنّ الإرهابي يفعل ذلك «باسم» الله[1]. وذلك لأنّه لا يملك أيّة وسيلة أخرى لإنقاذ الله من المؤمنين به ولكن «بلا» ملة. ولكن هل يفعل الملحد الجديد غير أن يواصل اختراع صورة وهمية عن الدين حتى يكفر به؟[2]

إنّ هوس إنقاذ الله من المؤمنين به من دون ملة هو لهذا السبب بالذات أكبر زنى ميتافيزيقياً إزاء فكرة الحرية. لا يوجد اعتداء على رمزية الحرية أكثر رعباً من استعمال الله ضدّها. والحال أنّ فكرة الله هي شكل التعالي الذي جعل كلّ أنواع الحرية الإنسانية ممكنة. «الله»؛ أي ما «سوى» العالم. والحرية هي استعمال التعالي على العالم بوصفه أخطر تقنية انتماء إلى أنفسنا عرفها البشر إلى الآن. ما كان للبشر أن يعرفوا أيّ معنى للحرية في أفق أنفسهم من دون إله يضع حدوداً للعالم، ويفتح آفاقاً تتجاوزه. وهكذا، إنّ الإرهاب أكثر الإهانات رعباً ضدّ فكرة الحرية؛ إنّه استعمال الله ضدّ فكرة التعالي. لقد تمّ استعمال المحبّة ضدّ المحبّ.

قال: «لذلك صعدت إلى هذه الجبال كي أستطيع أخيراً أن أعمل لي من جديد عيداً كما يليق بالبابا وأبي الكنيسة القديم -ولتعلم أنّني البابا الأخير!- عيداً بقدّاسات وأذكار تقيّة أريد أن أعمل.

لكنّه الآن هو نفسه قد مات، ذلك التقيّ الأكبر، قدّيس الغاب الذي كان يسبّح لربّه بالأناشيد والابتهالات» (ص480).

(1) Cf. Peter Heine. Terror in Allahs Namen. Extremistische Kröfte im Islam. Freiburg: Herder. 2004.

(2) Cf. Rory Dickson, «Religion as Phantasmagoria: Islam in The End of Faith», in: Amarnath Amarasingan (Ed.), Religion and the New Atheism. Critical Appraisal, op. cit. pp. 37 sqq.

يبدو أنّ التقيّ الأخير لا يمكنه أن يفلت من مصير الإرهابي (و«الإرهابي الديني» هو الرهط الأوّل من سلسلة من أرهاط ما بعد الملة التي سوف تؤثّث أفق المسلمين في المستقبل) إلا إذا «صعد إلى هذه الجبال» التي تستعصي على أيّ متسلّق لا يؤمن بها، نعني جبال «الحرية» التي لا يكفي أن يموت «السيد» حتى تصبح متاحة. ليس من جبال يمكن الاحتماء بها من الإرهاب غير جبال الحرية. وهو أمر يتساوى فيه الملحد المنهجي مع التقي الأخير. إلّا أنّنا لابدّ أن نتساءل عندئذٍ: إلى أيّ مدى يستطيع مؤمن ما بعد الملة أن يتحمّل قدرته على الحرية؟ وأيّ معنى للحرية عندئذٍ بعد موت الإله؟[1] هل هو مستعدّ لأن تصبح الحرية في قلبه هي «عيده» الوحيد؟ متى يفهم آخر الأمر أنّ العيد الوحيد الذي يليق بالمؤمن الأخير هو حريّته من أيّ استعباد مهما كان نبيلاً؟ ومن ثمّة إنّه لم يبق لديه أيّ نوع من القدّاس أو الأذكار «تليق» بما يمكن أن «يفعله» في العالم سوى قدرته على الحرية بنفسه. ولأنّ الحرية هي دوماً، وبالدرجة الأولى، حرية من الملة ومن أيّ نوع من الملل القادمة، فإنّ المؤمن الأخير نادراً ما يحتفظ بقدرته على الحياة بلا ملة. وهكذا طالما يحصر المؤمن الأخير تقواه في البكاء على الملة هو سوف «يموت» بقدر ما يتحوّل شيئاً فشيئاً إلى «قدّيس» خارج الخدمة.

وفي تلك المرحلة من ذاته، عندما لم يبقَ للتقي الأخير من سبب للتقوى سوى حريّته من الأسياد الموتى، هو سوف يفهم آخر الأمر أنّه لا يمكن العودة من «جبال» الحرية الصعبة والمؤلمة سوى أن يقرّر البحث عن آخر المؤمنين الأحرار الذي نجحوا في البقاء على قيد الحياة بعد انهيار الملة (عندنا) أو بعد موت الإله الأخلاقي (عند الأوربيين).

---

(1) Cf. Michael W. McConnell, "God is Dead and We Have Killed Him: Freedom of Religion in the Post-Modern Age", in: Brigham Young University Law Review 163 (1993), pp. 188: ""God is dead! God remains dead! And we have killed him!" If you dispute that fact, you have the inalienable right to sing, weep, laugh, and mumble, so long as you do it in private. That is the freedom of religion in the post-modem age".

قال: «لم يكن هو الذي وجدت عندما عثرت أخيراً على كوخه؛ بل ذئبين داخله كانا يندبان موته منتحبيْن؛ ذلك أنّ كلّ الحيوانات كانت تحبه. عندها انصرفت من هناك» (نفسه، ص481).

عندما نبحث عن التقي الأخير لن نجده. إنّ المسلم الأخير اليوم هو فرضية أخلاقية، وليس شخصاً. وهو ليس الإرهابي، وإنْ كان يُراد له ذلك في أكثر من مكان. من السهل التخلّص من المسلم الأخير باستدعائه إلى دور الإرهابي وكأنّه مصيره ما بعد الحديث. لكنّ المسلم الأخير هو «أيّ كان» بعد نهاية الملة. أمّا الإرهابي فهو ذاك الذي يريد مواصلة الملة بطرق أخرى. وعلى خلاف الإرهابي يفترض المسلم الأخير (الذي هو أيّ كان، من جميع الذين بقوا أحياء بعد موت الملة التاريخية التي أنتجتهم) أنّ الله لا يمكن ولا يحق لأحد اختزاله في معنى الملة الدينية؛ بل إنّ الدين بالمعنى الشائع ليس هو المحل الأخلاقي الوحيد أو المفضّل لفكرة الله. وربّما آن الأوان لتحرير الله من المؤمنين به على طريقة الملل والنحل. وقد بدأ فعلاً تجريب سردي للسؤال: «هل الله ممكن من دون دين؟»[1].

حين نخرج بحثاً عن المؤمن الأخير لن نجده؛ ذلك أنّ حدود الإيمان غير مرسومة سلفاً. ولم يبقَ لأيّ بحث هرمينوطيقي عن معنى التقوى سوى أن يبحث عنه في أفق «إيمان ما بعد-ديني»؛ لأنّه يؤمن بإله ميّت[2].

ولأنّه يسكن «كوخاً» وليس قصراً سلطانياً، نعني يسكن في لا-مكان على حدود السلطان لا داخل ماهيته، فإنّنا لن نعثر في كوخه سوى على «ذئبين يندبان موته منتحبين»: حين يصبح المؤمن الأخير مستحيلاً تعوّضه الذئاب. إنّ أكثر من ذئب سوف يبكيك إذا أنت أصبحت مؤمناً مستحيلاً. هناك دوماً

(1) Cf. Andrew Farley, God without Religion: Can It Really Be This Simple?. Baker Books, London, 2011.

(2) Richard Kearney, "Ricœur and Biblical Hermeneutics: On Post-Religious Faith", in: Ricœur Across the Disciplines. Edited by Scott Davidson. The Continuum International Publishing Group Ltd, 2010, p. 30 sq

«ذئاب نائمة» في كوخ قلبك عليك أن تحترس من أن تندبك على طريقتها. إنّ المسافة بين التقي الأخير والإرهابي هي نفسها تلك التي تنتصب بين الحرية والذئب. لن تكون حرّاً حقّاً إلا بقدر ما تفصل بين موتك الخاص وبين الذئاب المستعدة لرثائك. وفي الغالب نحن في مقام استثنائي حيث يتحوّل الموت الشخصي إلى عرس لبكاء الذئاب. كلّ الإرهابيين «لدينا» (أي في أفق ما بعد الملة) هم ذئاب تندب التقي الأخير الذي لم يعد ممكناً بالوسائل الدينية. ما وقع في الأثناء (أثناء الانتقال «الحديث» من نهاية الملة إلى بداية الدولة الحديثة) هو أنّ التقي الأخير قد صار أكثر فأكثر «غريباً أو عابر سبيل» في قلبه، ومن ثم تحوّل من دون قرار أخلاقي واضح إلى «مؤمن مستحيل»؛ أي إلى مؤمن بلا ملة. ولذلك يجدر بنا أكثر من أيّ وقت مضى أن نحترس من «الحيوانات» التي تحبّنا. نحن دوماً حيوانات سردية اخترعتها قصّة ما، قصة تأسيسية لم تترك لنا أيّ هامش ذاتيّ به قد يمكن يوماً ما أن نتحرّر من هويّة مجروحة أو لم تعد صالحة للسكن. والمؤمن المستحيل هو الشخص السردي الذي ماتت قصّته التأسيسية لكنّه لا يزال مصرّاً على مواصلتها. كثيرون «منّا» يسلكون اليوم وكأنّهم شخوص سردية في قصة انتهت منذ قرون. العنوان العام هو كما جاء في عنوان كتاب شيّق كتبته لاهوتية أمريكية (**إيمان بلا حدود: في داخل ذاكرة الروح وليس الدين**)[1]، يكون الرهان هو أن يكون المرء روحانيّاً ولكن بلا انتماء ديني[2].

المؤمن المستحيل هو الذي لم يبقَ من عالمه القديم غير «الكوخ»: الملة اليوم هي الكوخ التاريخي لآخر المؤمنين بعد انهيار عالم الحياة التاريخي الذي ينتمون إليه؛ الكوخ خطوة أخلاقية رائعة خارج حدود الملة الدينية. وهذا التخفّف الأخلاقي هو تقنية المؤمنين بلا ملة؛ أولئك الذين لم يبقَ في

---

(1) Cf. Linda A. Mercadante, Belief Without Borders: Inside the Minds of the Spiritual But Not Religious. Oxford University Press, Oxford, 2014.

(2) Cf. Sven Erlandson. Spiritual but Not Religious: A Call to Religious Revolution in America. Bloomington: iUniverse, 2000.

قلوبهم أيّ ذرة من الكبرياء اللاهوتي على عامة الناس، ولم يبقَ لديهم من ثروة مقدّسة سوى «حرية» الضمير. حرية الضمير هي عندئذٍ الكوخ الأخلاقي الأخير لرهط ما بعد-ديني من المؤمنين بالله، ولكن من دون أيّ طمع سلطاني في تنصيب الملة وتحويل بقية أعضاء الإنسانية إلى ذمّيين.

هل نملك اليوم «المهارات» اللازمة للمؤمن المستحيل؟ وأين يمكننا العثور عليه؟

قال: «لكن، هل كان عبثاً إذاً مجيئي إلى هذه الأدغال والجبال؟ لكن هو ذا قلبي يستقر على قرار أن أنطلق في البحث عن تقيّ آخر (dass ich einen andren suchte)، عن أكبر المتقين من بين كل الذين لا يؤمنون بالله؛ أن أمضي بحثاً عن زرادشت!» (نفسه، ص481).

ليس زرادشت سوى جملة من الشخوص السردية التي انبثقت عن نهاية الأديان التقليدية؛ تلك التي طمعت يوماً في فرض مماهاة عسكرية بين الله والجماعة الروحية التي تؤمن به. ومنذ القرن التاسع عشر (وذلك بعد ظهور بوادر اليأس الرومانسي من أبطال التنوير، من فاوست غوته وزملائه) طفق كلّ مؤمن مستحيل إلى استدعاء «أدبي» واسع النطاق لنمط «النبي ما بعد الديني»، الذي وجد في اسم زرادشت لدى نيتشه هالته العليا. وهي شخصية ما لبثت أن أخذت «عندنا» أسماء عدّة صارت مشهورة: مثل (نبيّ) جبران و(النبي المجهول) للشابي و(مرداد) نعيمة و(أبي هريرة) المسعدي،... شخصية النبي ما بعد الديني تعني أنّ الخروج من أفق الدين التقليدي ليس «عبثاً» أخلاقياً لجيل من الملحدين؛ بل هو حدث روحي أجلّ من ذلك. لا يزال الناس ينتظرون شيئاً يتجاوزهم. النبي ما بعد الديني هو علامة على نوع جديد من التعالي؛ تجربة «التعالي» لم تنقرض بل غيّرت من طبيعتها فحسب؛ لم يعد التعالي عمودياً قائماً على الأوامر؛ بل بات تعالياً أفقيّاً يستمدّ من معنى الحرية نسغه. لم يعد ثمّة من مداد روحي للمؤمن المستحيل سوى قدرته على الحرية. لقد بات واضحاً أنّ الملة الدينية لم تعد أفق الفهم المناسب

لأنفسنا؛ لكنّ نهاية الملة لا يعني أبداً نهاية فكرة الله. لقد باتت المهمّة الفلسفية الآن هي التفكير في الإيمان، ولكن «بعد الله»[1] التوحيدي، وخاصة كما كتب نيتشه سرديته الأخلاقية[2].

ما يشير إليه نيتشه، من خلال اسم زرادشت، هو أنّ التقوى ليست دينية بالضرورة. ولذلك فإنّ البابا الأخير قد نعت زرادشت بأنّه المؤمن «الآخر»، ومعنى الآخرية الخاصة به هي كونه «أكبر المتقين من بين كل الذين لا يؤمنون بالله». هذا التعريف المثير يخلط أوراق التقوى؛ التقوى هي خطّ التماس العجيب بين المتديّن وغير المتديّن. كان بايل قد نعت سبينوزا بنعت «الملحد الفاضل»، لكنّ نيتشه قد حوّل هذه المفارقة إلى برنامج فلسفي يهدف إلى اختراع النبي ما بعد الديني، وذلك بوصفه البديل الوحيد للملحد التقليدي، الذي يبقى هو ذاته نتاجاً مباشراً لعصر الأديان. المؤمن الآخر هو إذاً من يواصل تراث الأنبياء بوصفه أفقاً أخلاقيّاً لا يزال صالحاً للاستعمال على مستوى النوع الإنساني، ولكن من دون أيّ تأسيس على هذا الدين أو ذاك. وأقلّ من ذلك أن يطمع في تنصيب ملة من الملل على رؤوس الناس بعد وقوع عصر التنوير الأوّل وانتهائه. التقي ما بعد الديني لا يؤمن بالآلهة التقليدية؛ آلهة الملة في كل مكان. ولذلك إنّ المؤمن الآخر هو ذاك الذي يعيد اختراع فكرة الله في قلبه ولا يستهلكها من خارج أو يستلفها من أحد. إنّ «الإله القديم» (der alte Gott) فقط هو «الذي لم يعد حيّاً» (nicht mehr lebt)؛ لم يعد حيّاً في وعي المؤمنين به. هذا هو التعريف المناسب لأطروحة نيتشه: إنّ الآلهة لا تموت إلا بقدر ما «لم تعد حيّة» في «وعي» المؤمنين بها. وليس القصد الفيزيائي أنّها تموت مثل سائر الحيوانات، وعلينا أن نقول «البشرية»؛ لأنّ البشر وحده «يموت» أمّا سائر الحيوان فهو «ينفق». عدم

(1) Cf. Don Cupitt, After God: The Future of Religion. Basic Books, 1997.

(2) Cf. Peter Sloterdijk: Nach Gott. Glaubens- und Unglaubensversuche, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2017.

الإيمان بالإله الديني هو ظاهرة وعيٍ وليست أطروحة لاهوتية؛ هي ظاهرة روحية عرفها الوعي الحديث بعد انهيار الدول الدينية الوسيطة. وهو ما يعني عندنا بعد انهيار جهاز الملة. لا يعني الإيمان، بحسب نيتشه، أكثر من الشعور بأنّ الإله الأخلاقي لا يزال قيمة حيّة في وعي المؤمنين به. وهذا هو معنى وجود الله في أفق أخلاقي. وهو المعنى الوحيد الذي أبقاه عصر التنوير بعد إقرار (الدين في حدود مجرد العقل) البشري. ولذلك من لا يؤمن بالإله الأخلاقي يعني فقط أنّ الإله القديم لم يعد حيّاً في وعي المؤمنين به. وقد افترضنا أنّ هذا الوضع الروحي الأوربي تخصيصاً الذي ترسّخ في القرن التاسع عشر هو عديل بنيوي لما حدث لدينا من انهيار لفكرة الملة أو «الدعوة الدينية» أساساً لوجود الدولة. لكنّه عديل بنيوي محدود؛ إذ إنّ مشكل نيتشه ظلّ متعلقاً بمصير الإله الأخلاقي في وعي الأوربيين المعاصرين، وانتهى أخيراً إلى الانتباه إلى أنّ الإله الذي مات هو الإله الأخلاقي الذي دشّنه سقراط «القاتل الأكثر قبحاً للإله» الأخلاقي[1]. لم يكن موت الإله لدى نيتشه مجرّد إلحاد لاهوتي تقليدي؛ بل هو في حقيقة الأمر تعبير عن «إلحاد روحي» يعيش المؤمن الحرّ ولكن لا يبلغه أيّ متديّن بحصر المعنى. ربما ما يرفضه نيتشه هو المعنى «الديني» للإله، أمّا الألوهية فتبقى ميداناً لا يُسبر غوره؛ إنّ «إلهاً قادماً» يظلّ دوماً يلقي بظلاله على نصوصه المتمرّدة[2].

لكنّ مشكلنا نحن هو بشكل أو بآخر متعلق بماهية «التدبير» المدني للحقيقة: إنّ زرادشت، النبي ما بعد الديني، يبدو لنا فجأة خياراً أخلاقيّاً مستحيلاً. لا يزال عدم الإيمان بالإله القديم في أفقنا مشكلاً سياسيّاً. إنّ «الشريعة» (وهي ماهية الملة التي اختارها فقهاء الدولة السلطانية ونصّبوها في

(1) Cf. Weaver Santaniello, «Socrates as the Ugliest Murder of God», in: Weaver Santaniello (Ed.), Nietzsche and the Gods. State University of New York, 2001, pp. 73 sqq.

(2) Abir Taha, Nietzsche's Coming God. Or the Redemption of the Divine. London: ARKTOS, 2013, pp. 83 sqq.

وقت لاحق تماماً من الدعوة الدينية بوصفها تتماهى مع الرسالة القرآنية) لا تزال لدينا هي الإطار المعياري الحاسم لأيّ نقاش في مسائل الضمير. وهذا هو الخطر الأخلاقي الأعظم على مجتمعاتنا في المستقبل؛ إذ إنّ إقحام القرآن في أيّ نقاش يومي حول استعمال الجسد الحديث أو حول شكل الحكم المناسب، هو موقف سياسي وليس أطروحة دينية. وتوريط الدين في النزاع الدنيوي البحت على وسائط الإنتاج والسلطة هو موقف سياسي وليس ركناً من أركان التقوى أو الاستعداد للآخرة.

3- كيف نفكّر في الله ما بعد الملّة؟

على هذا السؤال لم يفلح المتفلسفة عندنا في طرح إجابة مناسبة. لا يكمن السبب في أيّ عجز خاص بعقولنا؛ بل فقط في مدى استعدادنا للإساءة. نحن ما زلنا نتردّد بشكل سخيف أمام مهنة التفكير؛ التفكير لم يصبح مهنة بعدُ. ما نراه لا يعدو أن يكون عملاً ثقافيّاً موسّعاً. والمثقّف ليس مفكّراً ولا ينبغي له. يظلّ المثقّف رهين أفق انتظار محدود سلفاً، وهو لا ينجح في مهمّته إلا بقدر ما يُنتظر منه. وكلّ مثقّف هو نتاج انتظارات جيل أو مجتمع أو طائفة. ومهما أوتي من رغبة جامحة في التمرّد فهو يحرص دوماً على إرضاء انتظار ما؛ هو عقل متحيّز سلفاً. قال الجابري يوماً: «نحن متحيّزون للديمقراطية». وفي سياسة الخطاب هذا النوع من الأقوال يدخل في آداب اللياقة الأخلاقية للمثقف: عليه أن يستجيب لانتظارات قرّائه أو مستمعيه داخل مجموعة من المخاطبين. دون أن يعني ذلك بالضرورة أنّ انتظارات القرّاء من المثقف هي سيئة أو جيّدة، مستنيرة أو ظلاميّة، محمودة لدى جيله أو مذمومة.. لا يتعلق الأمر بطبيعة المنتظر؛ بل بسياسة الخطاب حوله.

أمّا المفكّر فإنّ فعله من نوع آخر. لا معنى لأيّ تفكير يجد نفسه مطالباً بأن يبقى في حدود ما يُنتظر منه: ما تنتظره دولته أو ثقافته أو جيله أو طائفته... على المفكّر أن يخترع أفق انتظاره الخاص؛ بل ربما عليه أن يحطّم علاقة الانتظار بما يفكّر فيه؛ ذلك أنّ ما ينبغي التفكير فيه، أو ما سمّاه هايدغر ذات

يوم «ما يدعو إلى التفكير» أكثر من أيّ شيء آخر ليس بشيء معطى أبداً، وهو يقبع دوماً في الجهة المستحيلة من عصر أو جيل أو شعب ما.

وإنّ الجهة المستحيلة هي ما ينبغي اختراعه.

«كيف نفكّر في الله ما بعد الملة؟». هذا التساؤل، الذي يعني أيضاً، بحسب هايدغر، «ما بعد الميتافيزيقا»[1]، يجعل من كلّ عقل معاصر لدينا مورّطاً سلفاً في نوع من الإحراج غير المسبوق. لا يتعلق الأمر بالفلسفة بما هي كذلك، هذا الجنس الخطابي الذي ابتدعه اليونان... إلخ؛ بل باحتمال التفكير لأوّل مرة في إحراج هو جزء لا يتجزّأ من انتمائنا إلى أنفسنا العميقة. كلّ واحد «منّا» هو اليوم إمكانية مفردة أو غريبة أو «عابرة سبيل» نحو أنفسنا القادمة. كلّ واحد «منّا» هو إمكانية فقط، وليس معطى هوويّاً جاهزاً. وسواء أراد ذلك أم لم يرد هو «أخير» في معنى مستحدث تماماً: هو الأخير من «نوعه التاريخي»؛ إنّه «المسلم الأخير» الذي وجد نفسه ملقى به في واقعة روحية بلا نموذج سابق، ألا وهي أنّه مدعوّ إلى تجديد علاقته بنفسه على نحو جذري. بطبيعة الحال، كلّ من يواصل أو يريد أن يواصل سكَنَ نفسِه القديمة، الموروثة، المتهدّمة عليه، له ذلك. وربّما هو مكلّف عندئذٍ بحراسة الجزء الذي لا يتغيّر من كل هوية. ولكن هذا يعني أنّه من النوع الذي لا يمكن له ولا ينبغي له أن يدّعي التفكير، وخاصة في مستقبلنا. يمكن تعريفه بأنّه «الممنوع من التفكير». وهذا تعريف موجب، وليس استنقاصاً لأحد. لكنّ المسلم الأخير هو المكلّف بأن يضطلع بمهمّة مخصوصة هي كونه «الخليفة

(1) Cf. John Panteleimon Manoussakis, God after Metaphysics: A Theological Aesthetic. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2007,pp. 1-5: «The guiding question of this work is "How can we think God after metaphysics?" I would like, however, to add immediately a caveat: the word "after" here does not mean necessarily "against" or "without".(...) What is at stake, in other words, is an effort to disengage God from His metaphysical commitment to the sphere of transcendence (epekeina) by learning to recognize the ways He touches our immanence (entautha)...».

الأخير» في رهطه الآيل إلى الانقراض الأخلاقي على صعيد الإنسانية. وكان نيتشه قد استشعر أنّ البابا الأخير يحتاج في آخر المطاف إلى شخصية «المسيح المضاد» (der Antichrist)، أو «المسيحي الأخير» حتى يتحرّر من ذاته. على المسيحي الأخير[1] أن يفهم آخر الأمر أنّه «لم يوجد قطّ إلا مسيحيّ واحد، وقد مات على الصليب»، ما بقي هو «سوء فهم» تاريخي له؛ وكلّ مؤمن محترف هو خبر سيّئ وليس بشارة لأحد[2].

هذه الوضعية الافتراضية أعطاها نيتشه عنوان «البابا الأخير» الذي وجد نفسه «عاطلاً» أو «خارج الخدمة». علينا أن نلاحظ أنّ الأمر لا يتعلق بأيّ ضرب من التنوير؛ فمن يضطلع بالمهمّة هنا ليس المثقف الذي «ينقد» العقل الديني كي يدفعه نحو «الوعي» المستنير. نقد الدين لا يحقّق «الخروج من الخدمة»؛ بل فقط عداوة مناسبة. ولذلك إنّ نقد الدين موقف سياسي، وليس تفكيراً. ما يدعونا إليه نيتشه هو مصاحبة البابا الأخير نحو مصيره الخاص: أن يصبح خارج الخدمة. وذلك يعني أن يذهب في احتمالات عطالته إلى أقصاها. أن يقبل آخر الأمر بأنّه مدعوّ إلى العيش في «عصر العدم»[3]؛ حيث لم يعد الإله الأخلاقي ممكناً. ومن ثمّ أن يبني معنى جديداً لحياته من دون أيّ شعور بالفراغ أو بشيء مفقود كما ظنّ هابرماس الأخير[4].

---

(1) Williams, Stephen N. The Shadow of the Antichrist: Nietzsche's Critique of Christianity, Grand Rapids: Baker Academic, 2006.

(2) F. Nietzsche, Der Antichrist, § 39: «- Ich kehre zurück, ich erzähle die echte Geschichte des Christenthums. - Das Wort schon «Christenthum» ist ein Mißverständniß -, im Grunde gab es nur Einen Christen, und der starb am Kreuz. Das «Evangelium» starb am Kreuz. Was von diesem Augenblick an «Evangelium» heißt, war bereits der Gegensatz Dessen, was er gelebt: eine «schlimme Botschaft», ein Dysangelium».

(3) Cf. Peter Watson, The Age of Nothing: How We Have Sought to Live Since the Death of God. Weidenfeld & Nicolson, 2014.

(4) J. Habermas, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2008.

لا نحتاج إلى إملاء أيّ شيء على انتماء انتهت صلاحيته. إنّ «صلاحية» أيّ انتماء هي مصداقيته أمام نفسه. إنّ كثيراً من أشكال الإيمان ليس لها من سند أخير للبقاء سوى الدفاع عن نفسها. لقد تحوّل دفاع الدين عن نفسه إلى مهمّة أخلاقية وحيدة للمؤمنين به. لكنّ الدفاع عن النفس بما هو كذلك مهما كان نبيلاً هو مهمّة ارتكاسية. ينبغي أن يكون للأحياء مهمّات أكثر نبلاً من ذلك. مثلاً: عليهم أن يقيموا نسياناً مناسباً؛ أي صحّياً حول موتاتهم السابقة. هناك دوماً جزء من أنفسنا لم يعد صالحاً للاستعمال، أو بات عاطلاً أو خارج الخدمة. ومن الصحّي جدّاً أن نلقي به في شيخوخة سابقة. شطر كبير من الهوية هو شيخوخة سابقة؛ ولذلك تحتاج كل حياة قابلة للحياة إلى سلة مهملات أخلاقية من حجمها؛ فمن المرعب حقّاً كم نحافظ على أشياء لم نعد نستطيع استعمالها بأيّ وجه، منها ماضينا مثلاً. و«الماضي» الكبير هو الهوية التي لم تعد صالحة للسكن. لا يعني ذلك أنّ علينا أن ننتحر أخلاقياً، ونعلن الإفلاس الميتافيزيقي، ونعتنق ديناً آخر (كما يفعل المتسوّلون على عتبة أديان أخرى)، أو نلقي بانتمائنا العميق وكأنّه عبء هوويّ علينا التخلّص منه. لا يمكن أن نتسوّل هويّة؛ بل علينا فحسب في عالم من الصيرورة البريئة أن نخترع أنفسنا من جديد، ومن الداخل، في كل مرة[1]. كلّ اللحظات الفارقة في تاريخنا الطويل الأمد (منذ المعلّقات إلى اليوم) هي تنتمي إلينا وننتمي إليها بلا رجعة. لكنّ ذلك ليس سبباً كافياً لاعتبارها أفضل سجن أخلاقي لأنفسنا القادمة. ثمّة سوء فهم مزعج حول الحرية، حرية الانتماء وكلّ نوع آخر من الحرية؛ إنّها، مثل الموت، في تعبير دولوز، لا تأتي من خارج بل تصعد من الداخل نحونا.

قال البابا الأخير: «والآن ها أنا خارج الخدمة (ausser Dienst)، بلا سيّد، ومع ذلك لست حرّاً، ولم تعد لديّ ولو ساعة أخرى من المرح، إلا في الذكريات» (ص480).

(1) Cf. Nicholas Davey, «Nietzsche and Hume on Self and Identity», in: Journal of the British Society for Phenomenology, Vol. 18, No. 1, January 1987, pp. 14-29.

ربما علينا التدقيق في أنّ من يجد نفسه «خارج الخدمة» ليس «عاطلاً». هو لم يتعطّل فيه أيّ شيء؛ إنّه لا يزال في صحة جيّدة، وهذا هو حال فكرة الإله الإسلامي أو الإيمان المسلم... إلخ. وقد رأينا أنّه لم يمت إلا تصوّر ما عن الإله. ونحن نفكّر دوماً بعد موت تصوّر ما عن الألوهية بحثاً عن تصوّر آخر[1]، لكنّ هذه المفهومات لا تزال سليمة في وعي المؤمنين بها. لا مجال لتكرار أي سيناريو مسيحي حول أنفسنا؛ وهذا ينطبق أيضاً على القيم المسمّاة منذ جيل أو جيلين «كونية»؛ إنّ الكوني لا يتكرّر. وهذا يتطلب «منّا» أن نفهم للمرّة القصوى أنّ الكوني هو اختراع حرّ، وليس منوالاً للتطبيق على وعي آخر. إنّ ما تعاني منه ثقافتنا الراهنة هو عدم قدرتها على اختراع قيمها الكونية، وليس عدم تكيّفها مع القيم الكونية التي أفرزتها الحضارة الغربية.

كيف نرسم فاصلاً واضحاً بين ما هو «حيّ» وما «لم يعد حيّاً» في وعينا بأنفسنا؟ بعض المثقّفين ليس لديهم من حلّ سوى تطبيق العلمانية في معنى ضعيف هو الفصل بين الدين والدولة، وكأنّه توجد دولة قائمة حقاً على الدين وليس على منطق السلطة. إنّ أقصى اجتهادهم هو تكرار القيم الغربية على أنّها كونية. والحال أنّ مفكّراً حرّاً من حجم نيتشه مثلاً لم يكن لا دينيّاً ولا علمانيّاً[2].

لا يبدو أنّ سبب المشكل هو فقط مجرّد الخلط بين الدين والدولة؛ بل هو أخطر من ذلك: إنّ تصوّراتنا سواء عن الدين أم عن الدولة هي تصوّرات نابعة من خلفية أخلاقية واحدة هي ثقافة الاستبداد. المستبدّ هو هو أكان رجل

---

(1) Cf. Jill Stauffer, Bettina Bergo (Ed.), Nietzsche and Levinas "After the death of a certain God". Ney York: Columbia University Press, 2009, p. 2: «What is the human subject...in the wake of the demise of God as concept and belief? Finally, how can a "God" still inhabit philosophy, and what sort of name is this, in the wake of Nietzsche and Levinas?».

(2) Rivenbark, John D., "Nietzsche as Interpreter: Against the Religious and Secular Appropriations". Thesis, Georgia State University, 2008. https://scholarworks.gsu.edu/rs_theses/14

دين أم رجل دولة؛ ومن ثمّ إنّ معركة حرية الإيمان لا تختلف في شيء عن معركة حرية الرأي؛ إنّ معركة الحرية هي نفسها في كل مكان وفي أيّ ثقافة.

ومعيار الحرية هنا هو قدرة ثقافة ما على التمييز المناسب بين ما هو «حيّ» و«ما لم يعد حيّاً» في وعيها بنفسها. وعلينا أن نسأل: ما شكل الحياة الذي لا يزال لدينا قابلاً للحياة؟ إذ العديد من أشكال الحياة أو نماذج العيش قد اهترأت وبهتت، لكنّ سكّانها ما لبثوا أن ازدادوا بشكل مفزع. العديد من الشعوب لا تملك من مقوّمات الحياة سوى قدرتها على التذكّر؛ أي على السرد. والطامة الكبرى هي تحوّل المستقبل برمّته إلى ذكرى علينا الحنين إليها بشكل متوارث. إنّ الحرّ في أيّ شيء هو الحيّ فقط. وكلّ من أفلتت حياته منه لا يحقّ له أن يدّعي أيّ نوع من التحرّر، ولو كان كونيّاً.

قال: «أنا هو زرادشت، ذاك الذي لا إلهَ له (der gottlose)، الذي يتكلّم هنا: فمن ذا الذي لا إله له أكثر منّي حتى أحظى بتعاليمه؟

هكذا تكلّم زرادشت وهو يخترق بنظراته أفكارَ البابا القديم وخفاياه.

وفي النهاية بادر البابا بالكلام:

«إنّ أكثر من أحبَّه وامتلكه، لهو الآن أكثر من خسره أيضاً:

- انظر إلينا نحن الاثنين، ألست أنا هو من لا إلهَ له أكثر منك؟ ولكن من بإمكانه أن يفرح بذلك!».
- «أنت خدمتَه حتى الآونة الأخيرة»، ثمّ سأل زرادشت متفكّراً، بعد صمت عميق، «أتعرف كيف توفّي (starb)؟ هل حقّاً، كما يقولون، أنّ الشفقة قد خنقته؟
- أنّه رأى كيف عُلّق **الإنسانُ** على الصليب، ولم يحتمل أنّ محبّته للبشر قد صارت جحيمَه وفي الأخير صارت موتَه؟»

لكنّ البابا الأخير لم يَحِرْ جواباً؛ بل نظر جانباً، خجِلاً تعلوه ملامح موجعة وكئيبة» (ص 481-482).

علينا أن نلاحظ الفرق اللطيف الذي أودعه نيتشه بين الذي «لا إله له» وبين «الكافر» بالمعنى الشائع. وهو فرق يضيع عادة في الترجمات المتداولة أكانت عربية أو غربية. الحقيقة أنّ نيتشه لا يقصد الحكم اللاهوتي المسبق ضد «غير المؤمن» بأنّه «كافر» كأقصى شتم ديني ضدّ أحدهم داخل ثقافة الملة. ولذلك علينا أن نقرأ اللفظ الألماني حرفيّاً (gottlos)؛ أي «بلا إله» أو «لا إله له» أو «الذي أضاع إلهه». ودلالة ذلك أنّ زرادشت لا يقدّم نفسه بشكل ديني؛ بل بتعبير وضع المعجم الديني «خارج الخدمة» أو إن شئنا عطّل صلاحيته[1]. ومن ثمّ من أراد أن يعبّر بشكل «محايد» في مسائل العقيدة أو الضمير هو ليس «كافراً»؛ بل هو من يتصرّف بعد تعطّل آلة الألوهية التي كان يؤمن بها «من قبل»، نعني كما فرضتها الملة أو الطائفة الدينية على «المستقبليين»؛ أي على كلّ «أبناء آخر الزمان» أو على كلّ «الذين أتوا متأخّرين إلى انتمائهم العميق». وضعُ الإله بين قوسين في تقديم المرء لنفسه هو إجراء محايد. وليس كفراً. هناك نوع من «الإبوخيا» الضرورية هنا؛ أي من «تعليق الحكم» حول منطقة لا يمكن البتّ في صلاحيتها لأنّها خارج مدار السؤال.

زرادشت -مثله مثل (نبيّ) جبران و(مرداد) نعيمة و(أبي هريرة) المسعدي ...- هو شخص روحيّ يشير إلى أقصى احتمال حرية ممكنة إزاء أنفسنا العميقة، لكنّه مجرّد احتمال فقط، وليس إجابة جاهزة حول أنفسنا. ولذلك من العبث أو من الظلم أن نحاسب من يتجرّأ يوماً ما على التفكير في مسائل كهذه دون أن يكون قد عاد لنا بطائل يُذكر. وكلّ محاكمات الرأي في فضاءاتنا العمومية هي من هذا القبيل. ماذا حقّقت جرأة طه حسين أو عبد الرازق أو محمود طه أو مهدي عامل... إلخ، حتى يستحقّوا كلّ هذا الويل والثبور ضدّهم؟ نحن لا نملك بعدُ يائسين حقيقيين، أعني يائسين نسقيين من

---

(1) Cf. Alexander Tristan Riley, Godless Intellectuals? The Intellectual Pursuit of the Sacred Reinvented. New York, Oxford, Berghahn Books, 2012, pp. 269 sqq.

أنفسهم العميقة، حيث صاروا يمتلكون تحت جلود أرواحهم بذور المستقبل البعيد. اليأس المنهجي الوقح من طبقة هووية كاملة من أنفسنا العميقة لا نعثر عليه حتى لدى أولئك الذين يدّعون أنّهم «ملحدون» بكلّ ما كنّا عليه إلى الآن؛ بكامل ثالوث الأب-الملك-الإله، الذي سيطر على أفق أنفسنا إلى الآن؛ بل إنّ الفكر الفلسفي لم يتجاوز الأنطوثيولوجيا أو التصوّر الميتافيزيقي عن الله إلا من أجل البحث عن بذور «إيمان ما بعد حديث»[1].

حرية الضمير ليست إلحاداً؛ إنّها تتطلّب نوعاً جديداً من التعالي؛ وذلك يعني القدرة على التفكير في ضرب من الإيمان الحرّ، ولكن بلا تعالٍ ديني[2]؛ إنّها قدرة فذّة على المشاركة في احتمال أفق بلا آلهة جاهزة حول أنفسنا. ليس المشكل في فكرة الإله نفسها، أو حتى في شعور الإيمان، أو في معنى المقدّس أو حتى في وظيفة الدين؛ بل في «نوع» الألوهية التي نشرئبّ إلى علاقة معها أو نوع الإيمان الذي نشعر به، أو نوع المقدّس الذي يتعالى عنّا، أو نوع الدين الذي نتوقع منه تلبية حاجة روحية ما. الحرية ليست مباراة في الكفر. وعلينا أن نقرأ زرادشت أو نبيّ جبران أو مرداد... بوصفها شخوصاً سرديّة عن تاريخ آخر لأنفسنا العميقة كان يمكن أن يحدث، لكنّنا لن نعيشه إلى الآن. زرادشت هو من «أضاع إلهه» في طريقه إلى نفسه. لا يعني ذلك أنّه كافر بالمعنى الديني؛ بل فقط: أنّ إلهه القديم لم يعد ممكناً. هذا التشخيص الذي رسمه نيتشه عن وضع الإله المسيحي في القرن التاسع هو نموذج سردي عن كلّ أنواع الألوهية التي فشلت في مرافقة الإنسان خارج أفق الملة الدينية. ولذلك إنّ زرادشت هو شخصية «ما-بعد-دينية» وليس كافراً. هو نموذج أخلاقي يضع التصنيف الديني للناس داخل الملة إلى

(1) Cf. Westphal, Merold. Overcoming Onto-theology: Toward a Postmodern Christian Faith. New York: Fordham University Press, 2001.

(2) Cf. Richard Schacht, «After Transcendance: The Death of God and the Future of Religion», in: Religion without Transcendance. Edited by D. Z. Phillips and Timothy Tessin. New York, St. Martin's Press, Inc, 1997, pp. 73 sqq.

مؤمنين وكفار موضع سؤال؛ بل إنّ شخصية زرادشت لا تخلو من تكرار ساخر لنبرة لوثر عند ترجمة الكتاب المقدّس: يبدو مؤسّساً لدينٍ جديد، لكنّ الفيلسوف لا يفعل ذلك إلا متهكّماً؛ تارة هو أصغر شأناً من نيتشه (كما في **جنيالوجيا الأخلاق**) وطوراً هو مثل أعلى له، أقرب إلى ما فوق الإنسان أو الإله (كما في **هذا هو الإنسان**)[1].

لكنّ ما يضعنا موضع سؤال لا يمكن التحاور معه. ولذلك يقدّم نيتشه حوار زرادشت مع البابا القديم بوصفه حواراً مستحيلاً؛ ذاك الذي يقع بين من «أضاع إلهه» وبين المؤمن الذي صار «خارج الخدمة»، لكنّ الحوار المستحيل يمكن أن يكشف عمّا لا يمكن لأيّ حوار رسميّ أن يراه. لقد فهم البابا الأخير أنّ محبّة الإله القديم ربما كانت هي سبب فقدانه؛ كما فهم زرادشت أنّ الذي لا إله له ليس حرّاً بالضرورة؛ أنّ الإلحاد ليس متعة لأحد. لكنّ النتيجة الأكثر هولاً هنا إنّما هي أنّ «ما حدث» هو أمر يتجاوز المتحاورين كليهما؛ لأنّ ما حدث يتعلق بماهية الإله القديم نفسه بما هو كذلك. إنّ تصوّراً معيّناً عن الإله هو الذي تخلخل ولم يعد يجد عند المعاصرين الاستعداد العميق لاستقباله. وبحسب نيتشه إنّ ما قتل الإله المسيحي هو نوع ماهيته؛ أنّه محبّة ليس لها من وعي بنفسها سوى أنّها «شفقة»[2]. هذه المماهاة بين المحبة والشفقة هي التي قتلت الإله المسيحي وحوّلت موته إلى «حدث» أخلاقي مرعب بالنسبة إلى الأجيال المعاصرة. «موت الإله» إذاً ليس إعلاناً عن أيّ انتصار أخلاقي؛ إنّه «حادث»: أنّ إلهاً قد اختنق من فرط شفقته على البشر. يسخر نيتشه بذلك من أيّ مقايضة سعيدة بين الحبّ والشفقة. الحب ليس شفقة على أحد؛ الشفقة هي محبّة الجحيم.

---

(1) Leo Strauss, On Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra. Edited and with an Introduction by Richard L. Velkley, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2017, pp. 19-20.

(2) F. Nietzsche, Der Antichrist, § 7: "Mitleiden ist die Praxis des Nihilismus".

والدين وحده يعتاش على الخلط بينهما، وهو خلط هو من الرعب حيث يمكن أن يؤدّي إلى مقتل إله. لكنّ نيتشه يسجّل بحرص واضح حجم الخسارة الروحية التي تصاحب حدث موت الإله القديم: لا يجدر بأحد أن يحتفل لأنّ إلهاً قد مات. وهو أمر يختلف تماماً عن الادّعاء التقليدي بأنّه غير موجود[1]. وهو أقلّ ما يمكن أن نقابل به إلهاً يحبّ البشر إلى درجة الموت من أجلهم. إنّ المشكل إذاً ليس في معنى الإله نفسه؛ بل في كون ألوهيته تستمدّ ماهيتها من الشفقة على الإنسان. إنّ تقديس الشفقة على الإنسان، وتحويلها إلى حجّة أخلاقية مطلقة قد منع الإله القديم من محبّتنا على نحو آخر. لم يمت الإله القديم لأنّ البشر قد تحرّروا منه بفضل التنوير؛ بل هو قد مات مختنقاً بالمحبة. من يحبّنا يموت في الطريق إلينا؛ إنّ حبّه سوف يتحوّل في الأثناء إلى نوع من الشفقة.

لم يكن البابا الأخير يستطيع احتمال أسئلة زرادشت: كيف مات الإله القديم؟ هل مات مختنقاً بالشفقة على الإنسان؟ هل مات من المحبة؟ هل كانت محبّته لنا بمثابة جحيمه الخاص؟... لذلك سكت البابا الأخير و«لم يحر جواباً». ليس هناك أجوبة عن الأسئلة الأخيرة حول أنفسنا. ولا يتعلق الأمر بتأجيل الإجابة؛ بل بضرورة «تغيير الموضوع» لأسباب براغماتية فحسب، ومع تعليق كامل لأيّ سؤال عن وجود الله أو عن عدم وجوده، وهو موقف يرفض كلّ إلحاد مناضل[2]. نحن أمّة لم نستطع، إلى الآن، تغيير

---

(1) Leo Strauss, On Nietzsche's Thus Spoke Zarathustra, op. cit. p. 22: «"God is dead", that is the thesis. That is different from saying "God is not" or "God does not exist". "God is dead" means God once lived. Nietzsche's atheism is a historical atheism. There was a time when the belief in God was good and salutary, but that time is gone».

(2) Cf. Richard Rorty, Consequences of Pragmatism. University of Minnesota Press, 1982. Introduction. P. xiv: "So pragmatists see the Platonic tradition as having outlived its usefulness...They would simply like to change the subject. They are in a position analogous to that of secularists who urge that research concerning the Nature, or the Will, of God does not get us anywhere. Such =

الموضوع. كل ما أفلحنا فيه هو الدفاع عن أنفسنا بكل الوسائل ضدّ عدوّ لم نحدّده إلى الآن بشكل مناسب.

« "دعه يذهب"، قال زرادشت بعد تفكّر طويل، وهو ما فتئ يحدّق إلى الرجل العجوز في صلب عينيه.

"دعه يذهب، لقد ولّى وانقضى. وحتى لو أنّه ممّا يشرّفك ألا تنطق إلّا خيراً عن هذا الميّت، فأنت تعرف جيّداً قدر ما أعرف من كان هو؛ وأنّه كان يمشي في طرق غريبة"» (ص483).

«دعه» هي الكلمة التي لا نستعملها عادة عندما يتعلق الأمر بأمر عظيم أو هائل مثل الموت؛ فما بالك عندما يتعلق الأمر بهذا الحدث المرعب الذي يَعدُّه نيتشه حدثاً فيصلاً بين حقبتين كبيرتين في تاريخ الإنسانية. ومع ذلك إنّ كلمة «دعه» أو «اتركه» هي بديل هادئ ورشيق عن كلّ خطابات نقد الدين وكلّ الضجيج الحديث عن الإلحاد المنهجي. «دعه» كلمة لا تنطوي على أيّة ضغينة أو أيّ ضرب من روح الثأر[1]. ثمّة طرافة خاصة هنا علينا الإبصار بها؛ إنّ من عليه أن يُشفى من الكراهية الروحية ليس المؤمن فحسب؛ بل «غير المؤمن» أيضاً؛ إذْ لا يزال الإلحاد، تماماً مثل الإيمان المناضل، يعاني من مخزون رهيب من الضغينة؛ أي من الحقد المركّب تجاه رهط من البشر الذين يصنّفهم على أنّهم حيوانات آخرة وغير قادرين على تقبّل العالم كما هو.

إنّ التغلّب على الضغينة إنّما يتطلّب قدراً طريفاً ممّا سمّاه نيتشه «النسيان النشط»: من لا ينسى لا يصفح أبداً. «دعه» هي كلمة نسيان من نوع غير ديني.

= secularists are not saying that God does not exist, exactly; they feel unclear about what it would mean to affirm His existence, and thus about the point of denying it. Nor do they have some special, funny, heretical view about God. They just doubt that the vocabulary of theology is one we ought to be using. Similarly, pragmatists keep trying to find ways of making anti-philosophical points in non-philosophical language".

(1) F. Nietzsche, Der Antichrist, § 40.

«دعه» تعني هنا اتركه لمصيره، دون أيّ حكم أو إدانة ضدّ أحد. ومن ثمّ هي تعني خاصة دعه يتحرّر منّا، من الشفقة علينا، من محبّته لنا، من جحيمه الخاص، ومن ثم من موته. لا يمكن لنا أن نتحرّر دون أن ننسى شيئاً هائلاً يقضّ مضجع أرواحنا العميقة. لا يمكن أن نتحرر دون أن ننسى موتنا، مثلاً.

إنّ نصيحة زرادشت للبابا الأخير هي علامة على قراءة «الحياة» بوصفها نوعاً أقصى من «الأدب»، صادراً عن نبيّ ما-بعد-ديني، «مضادّاً للأخلاق» (immoralist) التقليدية، لكنّه ليس «النوع الأرقى» المبحوث عنه ولا هو «ما فوق الإنسان»؛ بل فقط الشاعر الذي تجرّأ على التحضير لمجيء «فيلسوف المستقبل»، وذلك فقط من خلال الشعور بأنّ الإله القديم قد مات[1]. هو لم يدّعِ أنّه قد وجد الشكل الأفضل للحياة الذي يمكّننا من البلوغ إلى ما بعد موت الإله الأخلاقي[2]. لذلك هو اكتفى بنصيحة مرتجفة عمّا ينبغي أن نسلكه تجاه قدرٍ لم يعد ممكناً: أنّ الحداد ليس إجابة مناسبة تجاه ما ينبغي نسيانه؛ أنّ الحداد ليس علاقة مناسبة بالموتى. ولاسيّما عندما يكون الميّت مقدّساً. إنّ أفضل موقف تجاه ميّت مقدس هو أن ندعه يأخذ طريقه نحو ذاته البعيدة عنّا. ربّما ثمّة تشريف ما في رثاء الموتى بالثناء عليهم، لكنّ ذلك يظلّ فعلاً بشريّاً، نعني ألماً على مقاس طبيعتنا لا يتعدّاها.

التقيّ الأخير هو الذي خدم الإله القديم حتى ساعاته الأخيرة. هكذا تصوّر نيتشه أنّ التقوى لم تعد رهاناً أخلاقياً لأحد. لا يتعلق الأمر بحقيقة التقوى؛ إنّ النقاش هنا ليس دينيّاً بالمعنى المحصور؛ بل يتعلق الأمر بسياسة التقوى[3]. ويبدو لنا أنّ نيتشه الذي أعلن خبر موت الإله قد كان تقويّاً أكثر

---

(1) Cf. Peter Berkowitz, Nietzsche: The Ethics of an Immoralist. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995, Part II, "The Highest Type".

(2) Ibid. p. 269: «Zarathustra's invaluable legacy teaches that the best life, conceived in terms of the ethics of creativity, is unobtainable».

(3) Cf. Leslie Paul Thiele, Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul. Princeton: Princeton University Press, 1990, pp. 142-143.

ممّا يعتقد[1]. هو لم يكن يملك من الوعود أكثر من تقويّة جديدة قائمة على تقوى غير دينية؛ لأنّها منحوتة من حسّ تراجيدي تسخر من الإله الأخلاقي وتصبو إلى تصوّر إله يقف ما وراء الخير والشر[2].



(1) Gerd Günther Grau, «"Oh Zarathustra, du bist frömmer als du glaubst". Nietzsches christliche Kritik des Christentums», in: Die "Selbstaufhebung aller grossen Dinge". Philosophieren mit Nitzsche. Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2004, pp. 95-105.

(2) Bruce Ellis Benson, Pious Niestzsche. Decadence and Dionysian Faith. Bloomington: Indiana University Press, 2008, pp. 190: "The Emergence of Dionysian Piety".

الباب الثاني

في معنى المقدّس
أو
الإيمان في الزمن العلماني
تجارب ما -بعد- لاهوتية عن الله

§ 7

انزياحات المقدّس بعد «موت الإله»

«شمس الذات ليس لها غروب»

ابن عربي، كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى

«الرومانيون قتلوه وهذه كانت زلّة لهم. والجليليون أحبوا أن يصنعوا منه إلهاً، وهذه كانت غلطة لهم. كان يسوع من قلب الإنسان»

جبران، يسوع ابن الإنسان

«فعلام لا تعكسون الآية فتحملوا الناس على بيع حصصهم في السماء بحصّة في الأرض؟»

ميخائيل نعيمة، كتاب مرداد

استشكال:

هل يمكن للفلسفة أن تمتلك طرحاً خاصاً بها لمشكلة «المقدّس»، والحال أنّه ليس ممّا انشغلت به منذ أوّل أمرها، ولا كان جزءاً من مقولاتها أو أسئلتها؟؛ «طرحاً خاصّاً» نعني: طرحاً يرتقي إلى المساءلة الكلّية التي تنجح آخر المطاف في تحويله إلى مفهوم للتفكير؟ - ألا يجدر بنا، كما دعا إلى ذلك دريدا، أن نفصل بين خطاب حول الدين وخطاب حول المقدّس لكونهما ينبعان من مصدرين مختلفين؟[1] إنّ الدين بمجرّد أن يصبح مؤسّسة

(1) Cf. J. Derrida, «Foi et savoir. Les deux sources de la "religion" aux limites de la =

هو يخرج عن أفق المقدّس. ولذلك يتساءل دريدا : «هل "الدينيّ" (le religieux) أو العنصر الديني (la religiosité)، وهو ما نربطه على نحو مبهم بتجربة قدسيّة الإلهي، والقدّيس، والسالم (le sauf) أو السليم (l'indemne) وهو ما يقابل (heilig) و(holy)، هو الدين؟»[1]. أم هل علينا أن نتدرّب منذ الآن على التفكير في «العنصر الديني بعد الدين»[2] في وقت لم نعد نعرف فيه إن كنّا نعيش في عصر نهاية المقدس أو عصر عودة الديني؟

كثيراً ما يدور الكلام على المقدّس دونما حاجة تُذكر إلى تدخّل الفلسفة أو استشارتها : إنّ رأي الفلسفة لم يكن جزءاً من «مقولة المقدّس في تمظهرها التاريخي»[3]. ويبدو أنّ البحث في معنى المقدّس، بوصفه مشكلاً قائماً برأسه، ليس شيئاً أحدثه الفلاسفة؛ بل مؤرّخو الأديان أو علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا، في ضرب مزعج من الخلط بين ماهية الدين وماهية المقدّس. يقول ردولف أوطّو: «إنّ المقدّس هو قبل كل شيء مقولة تأويل وتقويم لا توجد، بما هي كذلك، إلا في الميدان الديني... هذه المقولة معقّدة؛ وهي تحتوي على عنصر من نوع خاص تماماً، يخرج عن كل ما نسمّيه معقولاً، وهي تستعصي تماماً على أيّ إدراك مفهومي»[4]. ومن ثمّ إنّ اهتمام الفلسفة بمشكل المقدّس ليس أمراً عادياً في سلوكها الخاص تجاه ما هو حقيق بأن يُفكَّر فيه، أو ينبغي اعتباره موضوعاً للتساؤل الفلسفي بما هو كذلك. إنّ مسائل «النفس» و«العالم» و«الله»، قد وصفها كانط بأنّها من

= simple raison», in: La religion. Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo. Avec la participation de Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias et Vincenzo Vitiello, Editions Seuil, Paris, 1996, pp. 9-10.

(1) Ibid. p. 46.

(2) Cf. M. Gauchet, L. Ferry, Le religieux après la religion, Grasset, 2004.

(3) Cf. Rudolf otto, Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel (1917). Trad. De A. Jundt (Paris: Payot, 1968), pp. 166 sq.

(4) Ibid. p. 19.

صلب الفلسفة لأنّ التساؤل حولها نابع من طبيعة عقولنا، ومن ثمّ لا يمكن تفاديه بأيّ حال من الأحوال[1]، وقد شغلت المتفلسفة طويلاً، بوصفها هي ما يدعو إلى التفكير عامةً، وما دونها إمّا مشتقّ منها وإما لا يرقى إلى جدارة الاستحقاق الفلسفي؛ أي القول الكلي في أمرٍ ما باعتباره شأناً يهمّ الإنسانية عامة، وليس هذا الشعب أو ذاك، أو هذه الثقافة أو تلك. أمّا المقدّس فربّما كان موضوعاً مثيراً للريبة الفلسفية أصلاً، كما نرى ذلك لدى أحد أكبر فلاسفة الدين، نعني هيغل الذي ما فتئ يذكر «المقدّس» باعتباره لوثة رومانسية تهدّد ماهية العصر. قال: «إنّ الجميل والمقدّس والأبدي والدين والمحبّة هي الطعمُ (die Kder) الذي هو مطلوب من أجل إيقاظ الرغبة في اللدغ (das Anbeissen)؛ ليس المفهوم وإنّما الوجدُ، ليس الضرورة الباردة المتدرّجة لنفس لأمر، وإنّما الحماسة المتخمّرة هي التي يجب أن تحفظ ثراء الجوهر وانتشاره المستمرّ»[2].

فما الذي يدفع الفلسفة بما هي كذلك إلى التوجّه في عصرنا بالمساءلة نحو مسألة «المقدّس»؟

أَهُوَ فضول الراهن، من قبيل «عودة الديني»[3] المحيّرة، أم ثمّة في صلب مهمّة الفلسفة نفسها نحوٌ ما من اللقاء العميق مع التفكير في معنى «المقدّس»، الذي تمّ تأجيله، ربّما، لسببٍ ما، ونجح الفيلسوف المعاصر،

(1) يقول كانط: «كُتب على العقل البشري، هذا القدر الخاص في نوع من معارفه: أن يكون مثقلاً بأسئلة ترهقه، وهو لا يستطيع أن يصرف النظر عنها؛ لأنها مفروضة عليه بحكم طبيعة العقل نفسها، لكنّه، في الوقت نفسه، لا يستطيع الإجابة عنها؛ لأنها تجاوز كلّ ما يملك العقل البشري من قدرات». نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2013م، ص17.

(2) -Hegel, Phänomenologie des Geistes. Werke 3. (Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1991), S. 16.

(3) Cf. Derrida, «Foi et savoir. Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison», op. cit. p. 13.

مثل: هايدغر أو ليفيناس أو ريكور أو دريدا، في التحرّر منه، والتلفّت نحوه أخيراً، والتصدّي له بالمساءلة والتأويل؟ أم أنّ حدثاً ميتافيزيقياً هائلاً من نوع خفيّ قد أصاب الفلسفة التقليدية في صميمها هو الذي أخرجها من فلك السؤال عن ماهية الدين، ودفع بها عنوة ومن دون تهيئة روحية مناسبة لخوض غمار التساؤلات الأكثر جذرية وحيرة حول معنى المقدّس؟ هل فعلاً المقدّس هو المقولة الأساسية لماهية الدين(1) كما تقرّر منذ دوركايم(2)، أم هو مفهوم يخرج ضرورة عن نطاق ما هو ديني لأنّه يفتح على قداسات من نوع غير ديني أو ما بعد-ديني؟ وربما لم يكن اللاهوت غير محطّة فقط في تاريخ المقدّس؟(3)

1- في أصل المقدّس: وحدها الشخصية الإنسانية مقدسة:

لابد من الإشارة بدياً إلى أنّ كانط، وهو ينصّب فلسفة الدين في صلب السؤال الفلسفي عن الاستعمال العمومي للعقل، هو في الكرّة نفسها قد وضع بذور أكثر التساؤلات المعاصرة في القرن العشرين عن المقدّس(4)؛ بل

(1) Cf. Joachim Heil, «Was ist "Religion". Eine Einführung in unser wissenschaftliches Reden über Religion», in: Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik, IZPP. Ausgabe 1/2010. Themenschwerpunkt "Religion und Religiosität", p. 8. «Das Heilige als grundlegende Kategorie von,Religion».

(2) E. Durkheim, «De la définition des phénomènes religieux» in: Année sociologique, vol. II, 1897-1898, pp. 1 à 28.

(3) Cf. William E. Paden, «Before "the Sacred" became theological. Rereading the durkheimian legacy», in: Religion & Reductionism. Essays on Eliade, Segal, E. the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion. Edited by Thomas A. Idinopulos & Edward A. Yonan. E. J. Brill, Leiden, 1994, pp. 198 sqq.

(4) Cf. Thomas Ryba, "The Idea of the Sacred in Twentieth-Century Thought: Four Views (Otto, Scheler, Nygren, Tymieniecka)", in: Tymieniecka AT. (eds) From the Sacred to the Divine. Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research), vol 43. Springer, Dordrecht, 1994, p. 21: «Most of = the contemporary notions of the Sacred developed by positive philosophers of

يشير الباحثون إلى أنّ تحت غمامة الحداثة كانت توجد دوماً طبقة صامتة من «المقدّس» تمتدّ من ديكارت إلى كيركغور، والكشف عنها قد يبيّن إلى أيّ مدى كانت هشاشة التمييز الرائج لدى المعاصرين بين «المقدّس» و«العلماني»، حيث لا يمكن للعلماني أن يعني «ما هو مضادّ للدين»؛ بل فقط «ما هو خارج عن دائرة الدين»[1]. لكنّ القصد هنا ليس ردّ كانط إلى نزعة لاهوتية لامفكَّر فيها؛ بل التقاط فكرته الرائعة عن المقدّس، التي تتمثّل في جرأته غير المسبوقة على طرح قضية «قداسة الشخصية الإنسانية»[2].

لا يمكن لنا أن نخضع لقانون مقدّس لا نحترمه؛ ولذلك يفرّق كانط بين الشعور «الانفعالي» (الباثولوجي) وبين الشعور «العملي». إنّ الاحترام شعور أخلاقي عملي وليس انفعالاً. يمكن أن ننفعل أمام الطبيعة لكنّنا لا نحترمها؛ إذ «يوجّه **الاحترام** دائماً نحو الأشخاص فقط، وليس أبداً نحو الأشياء»[3]. لماذا؟ لأنّ هذا الشعور الفريد هو «منتَج من العقل وحده»[4]. قد لا يخلو الاحترام من شكل من «الانحناء»، وإن كان يُقال: إنّ الجسد ينحني لكن الروح لا تنحني. لكنّ كانط يذهب إلى حدّ القبول بانحناء الروح ولكن فقط

= religion have their origins in the Enlightenment and the Romantic movement. Especially foundational for this development was the Kantian philosophy, with its concern about the sublime and the possibility of a purely rational religion - concerns which were to set the ground rules for philosophical discourse about the idea of the Sacred for centuries to come... Indeed, if one wishes to understand why broadly phenomenological philosophies of religion have dealt with the Sacred in the way they have, then one must begin with the philosophy of Kant».

(1) Cf. Chris L. Firestone and Nathan A. Jacobs (Ed.), The Persistence of the Sacred in Modern Thought. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2012, pp. 2-3.

(2) Cf. H. Tristram Engelhardt, JR, "Sanctity of Life and Menschenwürde", in: Kurt Bayrtz (Ed.), Sanctity of Life and Human Dignity. Kluwer Academic Publishers, London, 1996, pp. 207-209.

(3) كانط، نقد العقل العملي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008م، ص149.

(4) المصدر نفسه، ص149.

أمام من قد أجد لديه «قانوناً يبطش بغروري»، و«يذلّ دائماً كبريائي»؛ حيث إنّ «**الاحترام ضريبة** لا نستطيع أن نرفض **دفعها** للفضيلة شئنا أم أبينا»[1]. لكنّ الاحترام لا يخلو من شيء من «اللذة» وإن كانت زهيدة. هي لذة «تأمّل عظمة القانون» الأخلاقي الذي تصوّره العقل البشري من ذات نفسه. هنا يلمح كانط إلى نوع المقدّس الذي يمكن لنا أن نحترمه: إنّ العقل البشري لا يحترم إلا «قانون القداسة» الذي يسنّه بنفسه. ولكن لأنّ القداسة ليست مطلباً بشرياً، فإنّ كانط يضع مكانه تقنية «الواجب». فليس الواجب سوى تقنية القداسة التي على قياس الطبيعة البشرية. قال كانط: «إنّ القانون الأخلاقي هو بالنسبة إلى إرادة كائن كلي الكمال قانون **القداسة**، لكنه بالنسبة إلى كلّ كائن عاقل مخلوق قانون **الواجب**»[2]. والشيء المثير هو هذا: «سوف تعتقد النفس أنّها قادرة على التعالي بقدر ما ترى كم يسمو القانون المقدّس عليها وعلى طبيعتها الواهنة»[3]. لذلك، الرجاء هو فنّ احترام من نوع مخصوص؛ لأنّه لا يتهيّب سلطة خارجة عنه؛ بل هو يصدر عن «تهيّب أمام واجبه».

لم تُجعل القداسة كي نقدّسها؛ بل من أجل أن تكون نموذجاً أخلاقياً للعقل البشري. لذلك لا يمكن لأحد أن يستعمل القداسة كتقنية شخصية أو «نوع من السلوك اعتدنا أن نحبّذه من عندنا أو يمكن أن يروق لنا في المستقبل، كما لو أنه باستطاعتنا في يوم من الأيام أن نصل إلى نقطة يمكننا، انطلاقاً منها،... أن نسمو بأنفسنا، مثل الألوهة المتسامية فوق كل تبعية، فنحوز قداسة الإرادة باتفاق الإرادة مع القانون الأخلاقي المحض، فيصبح وكأنه طبيعتنا»[4]. ليست القداسة، كما مثلاً «وصايا الإنجيل»، غير النموذج الأخلاقي الذي لا يمكن لأحد من المخلوقات أن يبلغه. «لكنه يبقى ذلك

(1) المصدر نفسه، ص150.
(2) المصدر نفسه، ص157.
(3) المصدر نفسه، ص151.
(4) المصدر نفسه، ص157.

النموذج الأول، الذي علينا أن نسعى نحو الاقتراب منه والتشبّه به بتقدّم لا ينقطع ولكن لا نهاية له»[1].

ما قصده كانط هو استبطان حالة الخوف أو التوجّس من المقدّس المفارق، وتحويلها إلى آلة متعالية تعمل في شكل شعور مهيب من الاحترام لما شرّعه العقل البشري لنفسه انطلاقاً من طبيعته. كيف نحرّر الخوف من سلبيته؛ أي من تبعيّته إلى مخيف منفصل عنه في عالم آخر؟ الجواب هو: بتحويل الخوف إلى شعور باطني بالاحترام المحض الذي لا ينتظر شيئاً إلا من ذاته. هذا هو ما يسمّيه كانط «المسلّمة الحقيقية الأخلاقية لسلوكنا التي تليق بمنزلتنا بين الكائنات العاقلة»[2]. لا يليق بالإنسانية أن تبني رجاءها على الخوف أو على الخضوع لسلطة خارجة عن طبيعتها. ولكن كانط يؤكد، في المقابل، أنّه لا يليق بنا أيضاً أن نطمع في مرتبة القداسة. إنّ الأخلاق تصبح باطلة ما إن نرفع الفضيلة (أي الجهاد من أجل الاستقامة) إلى رتبة القداسة (أي امتلاك النقاء التام للنية)[3]. إنّ «الحماسة الأخلاقية» شبيه كبير بـ«الحماسة الدينية». وهو لا يمكن أن يؤدي إلا إلى التحريض على «الوهم» والامتثال لدوافع «باثولوجية»[4]. كلّ **حماسة** هي «تخطٍّ لحدود العقل البشري»[5] ناجم عن نوع من «التكبّر» على طبيعتنا البشرية.

إنّ فكرة الواجب، كما طوّرها كانط، هي تقنية تحطيم التكبّر على الإنسانية باسم أيّ هيئة أخلاقية خارجة عن أفق عقولنا. وهو مطلب لا يتوضح حقاً إلا إذا أخذنا معنى كوننا «أشخاصاً» ولسنا «أشياء» مأخذ الجد: لا يمكن للبشر أن يكفّوا عن معاملة أنفسهم بوصفها مجرّد شيء أو وسيلة إلا

(1) المصدر نفسه، ص157.
(2) المصدر نفسه، ص157.
(3) المصدر نفسه، ص160.
(4) المصدر نفسه، ص161.
(5) المصدر نفسه، ص162.

إذا عُثِرَ على الأمر الذي «يرفع الإنسان أعلى من نفسه»؛ وهذا الأمر «ليس سوى **الشخصية**؛ أي الحرية والاستقلالية عن آلية الطبيعة برمّتها»[1]. كلّ رجاء هو مشكل شخصي؛ أي قدرة على معاملة أنفسنا كأشخاص؛ أي ككائنات هي غاية في ذاتها، وليس مجرّد وسائل.

وإنّه في هذا المقام فقط يمكن أن نحكم على قيمة الإنسانية بأنّها مقدسة. «صحيح أنّ الإنسان ليس مقدّساً بما يكفي، إلا أنّ **الإنسانية** في شخصه يجب أن تكون مقدّسة بالنسبة إليه»[2]. وليس التقديس في أفق البشر غير الإقرار بأنّه «وحده الإنسان، ومعه كلّ مخلوق عاقل، هو **غاية في ذاته**»، وليس ذلك غير المحافظة «على البشرية في كرامتها الخاصة في شخصه»[3]. كذا على يدي كانط يتحوّل الاختراع التوحيدي للشخص «الآدمي» (من خلال فكرة «أنّ آدم هو على صورة الربّ») إلى أساس فلسفي لتقديس «الإنسان» نفسه من خلال «فكرة الشخصية» باعتبارها من نفسها «موقظة للاحترام» و«تضع أمام أعيننا سموّ طبيعتنا»[4].

وهكذا، بدلاً من «نقد الدين» يقترح كانط أن نعيد تأسيس المساحة الأخلاقية في أنفسنا بوساطة تملّك داخلي وكلّي للمكاسب المعيارية للأديان التوحيدية، ولاسيما مكسب «الكرامة». وإنّه لذو دلالة حقاً أنّ كانط لم يجد من مثلٍ أعلى أخلاقي يجدر بنا الدفاع عنه كبشر إلا فكرة الواجب؛ ولكن أليس الواجب، «ما يجب أن يكون» كعنوان رائع على ميدان «التعالي» عامة، هو الاختراع الأخلاقي والوجودي الفذّ للإنسان التوحيدي؟ بل مازال يعوّل على التقنيات الخلقية التوحيدية نفسها في أدقّ صورها، من قبيل أنّه «لا شأن لعظة الواجب في الاستمتاع بالحياة»[5]، ومن قبيل «الخجل أمام النفس»

(1) المصدر نفسه، ص163.
(2) المصدر نفسه، ص164.
(3) المصدر نفسه، ص164-165.
(4) المصدر نفسه، ص164.
(5) المصدر نفسه، ص166.

و«محاسبة النفس»[1] ورفض «الانتحار» و«الأنانية» و«الرضا عن النفس» و«الغرور»[2] و«السموّ» على كل ما هو شهوة ورغبة جسدية أو شعور «باثولوجي»[3]، وتحطيم «كلّ تكبّر» و«كلّ حب للذات»[4]، وتركيز الأخلاق على «وجودنا ما فوق الحسي الخاص بنا»[5]، والطموح إلى «القيمة فوق الحيوانية البحتة»[6]...

حين نأخذ أطروحة قداسة الحياة أو الكرامة الإنسانية مأخذ الجدّ نحن نلج من دون أن نشعر في ميدان المقدّس ونخرج ضمناً من نطاق السؤال التقليدي عن الدين. إنّ العنصر الروحاني قد غيّر من طبيعته، وبدأت تتكوّن منذ نهاية القرن التاسع عشر نظرة ما بعد تقليدية إلى دور الدين وذلك في ضوء إشكالية المقدّس.

2- المقدّس بعد «موت الإله»:

هذا الاحتمال ما بعد الديني، نعني إمكانية التفكير في معنى المقدّس بعد أطروحة موت الإله، هو يحمل توقيع نيتشه: إنّ «الإنسان المجنون» (der tolle Mensch) الذي أعلن خبر «موت الإله» في الفقرة (125) من كتاب (**العلم المرح**) (المنشور سنة 1882م) هو الذي رسم الفاصل بين حقبتين روحيتين متباينتين تماماً في تاريخ الإيمان الحرّ: إنّه الانتقال من عصر الدين (الذي انتهى باستعارة موت الإله القديم) إلى عصور المقدّس (التي تبدأ بنبوءات من دون آخرة).

---

(1) المصدر نفسه، ص165.
(2) المصدر نفسه، ص145.
(3) المصدر نفسه، ص147.
(4) المصدر نفسه، ص162.
(5) المصدر نفسه، ص165.
(6) المصدر نفسه، ص127.

«أين الإله؟ صرخ قائلاً، سوف أقول لكم: **نحن قد قتلناه**- أنتم وأنا! نحن كلّنا قتلتُهُ! ولكن كيف فعلنا ذلك؟...كيف نعزّي أنفسنا، نحن المجرمين من كلّ المجرمين؟ إنّ أقدس وأقوى ما كان يمتلكه العالم إلى الآن قد سال دمه تحت حرابنا- فمن يمسح هذا الدم عنّا؟ أيّ ماء يمكنه أن يطهّرنا؟ أيّة مراسم تكفير (Sühnfeiern)، أيّة ألعاب مقدّسة (heiligen Spiele) ينبغي علينا أن نخترع؟ أليست عظمة هذا الفعل هي أعظم من أن تكون على مقاسنا؟ ألا ينبغي أن نصبح نحن أنفسنا آلهة حتى نبدو أهلاً لهذا الفعل؟ إنّه لم يحدث أبداً فعل أعظم من هذا- ومن سيولد دوماً بعدنا سوف ينتمي بفضل هذا الفعل إلى تاريخ أعلى من كل ما كانه التاريخ إلى حدّ الآن»[1].

إنّ الانتقال من فلك البحث في ماهية الدين (عصر كانط) إلى بلورة أسئلة غير مسبوقة حول معنى المقدّس هو الذي حدث في الفلسفة منذ نيتشه. وربما لم يكن كتاب أوطّو عن **المقدّس** الصادر سنة (1917م) سوى إحدى الموجات الفاترة من هذا التغيير في برادايم التفكير حول ميدان الإيمان. إنّه عصر يمتدّ إلينا عبر أسئلة هايدغر[2]، وجورج باطاي[3]، وليفيناس[4]، وروني جيرار[5]، حيث تمّت مناقشة أشكال من «المقدّس» الذي لا يحتاج في قوامه إلى أيّة عقيدة معطاة[6]، من خلال استشكال طريف قد يبدو مجرّد

(1) Friedrich Niezsche, Die fröhliche Wissenschaft ("la gaya scienza"). In: Friedrich Nietzsche: Werke in drei Bänden. München 1954, Band 2, § 125, S. 126-127.

(2) Cf. Emilio Brito, «Le sacré dans le cours de Heidegger sur 'Ister' de Hölderlin», in: Revue Philosophique de Louvain, Année 1997, Vol. 95, n° 3, pp. 395-436.

(3) Bataille G., «Le sacré», in: Œuvres complètes, tome 1, Paris, Gallimard, 1970, pp. 559-563.

(4) Cf. Emmanual Levinas, Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques (Paris: Editions de Minuit, 1977).

(5) Cf. René Girard, La Violence et le Sacré. Grasset, 1972.

(6) Cf. Ferrarotti Fr., Le retour du sacré: vers une foi sans dogmes, Paris, Klincksieck, 1993.

مزج مثير وغير مسبوق بين مسائل الدين وأسئلة ما بعد الحداثة[1]، إلا أنّه في جدّته الخاصة قد استشرف انفصالاً موجعاً لا يزال لم تتوضّح معالمه بعدُ بين «الواقعة الدينية» من جهة، وبين بُعد «المقدّس بما هو كذلك» من جهة أخرى. وهذا الخلط بين «الإعلان» الدينيّ وبين «تجلّي» المقدّس ليس فقط لا تزال تعاني منه أبحاث معاصرة عديدة؛ بل حتى من يفرّق ويفصل بين «الإعلان» (proclamation) عن الكلمة الدينية وبين «تجلّي» (manifestation) المقدّس في الأحداث والتجارب، مثل بول ريكور الذي سنّ هذا التمييز المفهومي[2]، هو لا يزال لا يجد «معنى» للمقدّس إلا في حقول «الإعلان» الديني، ضمن تقاليد «التفكير في الكتاب المقدّس»[3].

بدلاً من التهليل الساذج حول خبر موت الإله (وهو مصطلح مسيحي سابق على نيتشه وليس من اختراعه، حيث يعود أصلاً إلى جيل هيغل)[4] يجدر بالفلسفة أن تنصت إلى تساؤلات «المجنون» التي أوردها نيتشه، ولاسيما عبارته المثيرة «أيّة مراسم تكفير، أيّة ألعاب مقدّسة ينبغي علينا أن نخترع»" : إنّ التفكير بعد موت الإله الديني هو النوع الوحيد اللائق من «مراسم التكفير» عن ذنب لم يقترفه أحد بعينه؛ بل هو فعل قامت به الإنسانية الحديثة دونما قصد واضح؛ ولذلك إنّ أصعب المهامّ الروحية للإيمان الحرّ في المستقبل هي الإجابة عن هذا التساؤل: «أيّة ألعاب مقدّسة ينبغي علينا أن

---

(1) Cf. Jeffrey D., Jouissance du sacré. Religion et postmodernité, Paris, A. Colin, 1998.

(2) Paul Ricœur, «Manifestation et proclamation», in: Archivio di Filosofia. (Il Sacro, Studi e Ricerche), Actas del Coloquio International, 44, 2-3 (1974), Roma, pp. 57-76.

(3) Cf. André LaCoque, Paul Ricoeur, Penser la Bible (Paris: Seuil, 1998), pp. 12-13.

(4) Cf. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Op. Cit. S. 572: "Der Tod dieser Vorstellung enthält also zugleich den Tod der Abstraktion des göttlichen Wesens, das nicht als Selbst gesetzt ist. Er ist das schmerzliche Gefühl des unglückli-chen Bewusstseins, dass Gott selbst gestorben ist".

نخترع؟». إنّ مهمّة الفلسفة القادمة هي التدريب على الاضطلاع بهذا الاختراع للمقدّس، ولكن دون أيّ خلط لاهوتي بين الديني والمقدّس.

ولكن هل يمكن التطلّع نحو بلورة معنى «كلّي» عن «المقدّس»؟ «كلّي»؛ أي معنى يمكن أن يكون كونيّاً أو قابلاً للكونية في أفق الفهم المناسب لجميع العقول والثقافات والشعوب- . هذا المشكل العويص واجهه دوركايم في خاتمة الكتاب الثالث من مؤلّفه الكبير (**الأشكال الأوّلية من الحياة الدينية**)[1]: لا يمكن أن نقبض على ما هو «أبدي» في ديانة ما إلا عرفنا كيف يمكن لمجتمع أن يصبح «مفهوميّاً» أو قادراً على إنتاج المفاهيم. المفهوم ليس مجرد فكرة عامة؛ بل هو يتميّز بطابعه اللاشخصي وبإمكانية تبليغه، فهو له مصدر جمعيّ. وبهذا يمكن القول: إنّ الفكر المفهومي هو معاصر في نشأته لظهور فكرة الإنسانية.

ومن يفحص اللغات الأساسية للإنسانية الحالية؛ أي تلك التي ساهمت بشكل حاسم في رسم معالم تاريخ عالمي للحقيقة في أفق النوع البشري، من قبيل اللغات العبرية واليونانية واللاتينية والعربية والجرمانية،... سوف يهاله تعقّد المسألة ولبسها الكبير وطرافتها التي لا تنقطع. ولذلك ينبغي أن تكون المهمة التحضيرية لأيّ مساءلة فلسفية لمعنى «المقدّس»، في المقام الأول، نحواً من التأصيل المؤقّت ولكن الضروري لمعاني «المقدّس» كما قالته تلك اللغات، ليس في سياقها الخاص فحسب؛ بل من جهة ما هي في تواشج عميق فيما بينها، باعتبارها كانت تنبثق، كلّ على شاكلتها، من منبت واحد هو فكرة الإنسانية الحالية كعنوان لمغامرة «حيوانية» واحدة، لسنا سوى «المتأخرين» من سلالتها الطويلة.

بيد أنّه سوف يؤرّقها دوماً سؤال مضاعف من هذا القبيل: أَعلينا فلسفيّاً

---

(1) Émile Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 1912. Voir: Livre III, Conclusion, 3.

أن نقول «ما هو»، أم «ماذا يعني»[1] أو «ما الذي ندعوه» المقدّس؟ أَللمقدّس ماهية، أم هو لا يعدو أن يكون قوة «إنجازية» أو تداولية لنوع من الكلمات الأولى أو الخطابات التأسيسية؟ أَهو تجربة في التعالي أم هو بنية السلطة المناسبة لنوع من الشعوب الرعوية؟ أَهو غاية أخلاقية في ذاته أم وسيلة تاريخية لنمط من الحكم؟ كيف نفسّر اختلاف الثقافات والشعوب في مسائل «المقدّس»؟ هل تتغيّر الحاجة إلى المقدّس من ثقافة إلى أخرى؟ ومن عصر إلى آخر؟ وإذا كانت الشعوب لا تقدّس الشيء نفسه أو بالشكل نفسه، فهل هذا يعني أنّ البحث الفلسفي عن السلم الدائم بين المقدّسات هو وهم أخلاقي لجيلنا «العلماني»؟ ثمّ: أَيحقّ للإنسان الديني أن يحتكر تجربة «المقدّس»، أم أنّ كلّ ضمير إنساني له مقدّساته، حتى العلمانيين و«ما بعد

(1) سؤال «ماذا يعني...؟» هو نقلة خارج مدار السؤال الميتافيزيقي التقليدي «ما هو..؟». وهي صيغة اعتمدها كانط في نصّ شهير نشره سنة 1786م هو (ماذا يعني أن نتوجّه في التفكير؟) (Was heisst: sich im Denken orientieren?). هنا لم يعد يتعلق الأمر بتحديد «ما نعرفه» بوساطة التجربة العلمية؛ بل باستكشاف «ميدان» يقع ما وراء التجربة الممكنة، لكنّه يدعو إلى «التفكير». «sich orientieren» يعني تحت قلم كانط البحث الجغرافي عن وجهة «المشرق»: أن نولّي وجوهنا نحو المشرق. والجديد مع كانط هو نقل ذلك إلى فضاء التفكير: ماذا يعني أن تبحث داخل جغرافيا الروح عن «مشرق»؛ تولّي وجهك نحوه. هذا المشرق المبحوث عنه هو، بحسب كانط، «الذات» أو «شعور» ذاتي يوجد لدى كل شخص إنساني. - وهذه الصيغة نفسها استعادها هايدغر الثاني في درسين (ألقاهما ما بين 1951 و1952م) صارا بعد ذلك كتاباً مشهوراً هو (ما معنى أن نفكّر؟) أو (ما الذي ندعوه تفكيراً؟) (Was heisst Denken?). «ما معنى؟» تأخذ هنا صيغة «ما الذي يدعونا إلى التفكير؟». وإجابة هايدغر طول الكتاب هي: «إنّ أكثر ما يدعونا إلى التفكير في هذا العصر الذي يدعو إلى التفكير هو أنّنا لم نفكّر بعد».

قارن:

- I. Kant, «Was heisst: sich im Denken orientieren?», in: Kant's gesammelte Schriften, Band VIII (Berlin: 1928), S. 131.

- M. Heidegger, Was heisst Denken? (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954).

العلمانيين» سوف تكون لهم تجاربهم الخاصة والأصيلة عن «المقدّس»[1]؟ وعندئذٍ ما الحاجة إلى الأديان؟

يبقى علينا نذكّر بأنّ مقولة «المقدّس» لم تصبح مصطلحاً جارياً في لغة المؤرخين إلا منذ نهاية القرن التاسع عشر، ربما كما يُقال، مع أعمال و. روبرتسون سميث[2]، ثمّ لاحقاً مع بحوث دوركايم[3]. ومن المفيد أن نذكر هنا أنّ جيورجيو أغمبن قد حوّل البحث في معاني ورهانات «المقدّس» (sacer) وفي تاريخها الاصطلاحي منذ نهاية القرن التاسع عشر إلى ورشة فلسفيّة حول نموذج تحليلي جديد لإشكالية السيادة في الفلسفة الغربية[4].

3- «المقدّس» و«المحرّم» و«المطهّر»:

يبدو أنّ اللغات هي الوحيدة التي يمكنها أن تخيّب رغبة الفلسفة في العثور على مفهوم كلّي للمقدّس، لكنّها خيبة أمل من نوع مثمر تماماً؛ فبقدر ما ننبش في اللغات الأساسية للإنسانية الحالية، نحن نعثر على عناصر امتحان مثيرة جدّاً لفهمنا السائد والكسول للمقدّس، هذا الفهم الذي سيطر عليه الفهم الديني، والتوحيدي تخصيصاً، باعتباره الفهم الوحيد أو السماوي أو القائم على ظاهرة الوحي. وعلينا أن نسأل: كيف يمكن لألفاظ عديدة ومتباينة: عبرية مثل «kadosh»، ويونانية مثل «hierós»، ولاتينية مثل «sacer»، وألمانية مثل «heilig»،... أن تقول ما تعنيه العربية بلفظة «مقدّس»؟ من السهل أن نقول: إنّ اللفظة العربية لها الجذر اللغوي السامي عينه الذي تنحدر منه اللفظة العبرية «قادوش». ولكن ماذا نقول عن بقية اللغات؟

---

(1) Debray R., 2006, «Pour une sacralité profane», Médium, 6, pp. 3-21; Luc Ferry, La révolution de l'amour: pour une spiritualité laïque (Paris: Plon, 2010).

(2) Cf. W. Robertson Smith, Religion of the Semites (Londres: 1889).

(3) Émile Durkheim, Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 1912.

(4) Giorgio Agamben, Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life. Stanford University Press, 1998. Part Two, § 2- "The Ambiguity of the Sacred", pp. 75 sqq.

يمكننا أن نجازف بهذا التصنيف الاستكشافي والمؤقت لمعاني المقدّس: قد يتسنّى لنا التمييز بين ثلاثة عناصر مكوّنة لفكرة المقدّس هي على التوالي:

أ- «المقدّس»، ويقابل في اليونانية معنى «hierós» (حدود المقدس): إشارة إلى ما هو مهيب وموقّر، وذلك لحرمات أو مناسك أو قرابين ارتبطت به، لكنّه لم يكن كذلك منذ أوّل أمره. فمكان العبادة يمكن أن يُعدّ مقدّساً. واليوم الموعود لمنسك ما، مثل الحج، يمكن أن يُعدَّ مقدّساً. وهذا المعنى أقرب ما يكون إلى معنى وثني للمقدّس، ولا تخلو منه واحدة من الحضارات القديمة. وكلّ مدينة كانت تحتوي على مكان مقدّس[1]. وهذا هو «موضوع» الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة عن «المقدّس» منذ نهاية القرن التاسع عشر.

ب- «الحرام» أو «المحرّم»، ويُقابل في اليونانية «hágios»: ما هو مقطوع عن الحياة العادية والعالم اليومي لقداسته أو لنجاسته[2]. وهذا اللفظ اليوناني هو الذي تمّ اختياره لمقابلة فكرة «القديس» (sanctus) المسيحيّة. فهذا الأخير ليس «مقدّساً»؛ بل حرّم على نفسه أشياء تحريماً جعل منه قدّيساً. والمكان الذي يوصف بأنّه «hágios» أو «hagnos» (المقدس كحقل من القوى)[3] يُسمى «téménos»[4]؛ أي معزول أو مفصول عن غيره فصلاً تحريمياً، بوصفه ملكاً للآلهة، أو مسكناً لهم، هو معنى البيت الحرام عند العرب. ومن ثمّ إنّ لفظة «temenos» مثلاً كان يمكن بذلك أن تُطلق على

(1) Cf. Aristotle, Politics 1322b 26.

(2) Cf. Marie Douglas, De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou (Paris: Maspero, 1967).

(3) Ibid. p. 271: "Hieros draws boundaries... hagnos creates a field of forces that demand reverence and distance".

(4) H. van Effenterre, "Temenos", in: Revue des ètudes grecques (REG) 80 (1967): pp. 14-17.

المقدّس أو على الدنيوي بحسب المقام .والمكان يصبح عادة «تيمينوس» بعد حصول عملية «تجلّ إلهي» (théophanie) مثل صاعقة أو حادثة معجزة، فيقع بناء من حجارة يجسّد هذه الواقعة. وهو مكان لا يمكن الدخول إليه إلا بعد التطهّر أو «الإحرام».

وهنا يأتي معنى الجذر العبري «قدش» الذي يدلّ على الفصل والانفصال، ومنه الفعل (hiqdish) (القريب من حقد في العربية)، الذي يعني وضع شيء على حِدة من أجل الله؛ أي نذره؛ فالتقديس يعني في العبرية الفصل ووضع الشيء على حدة باعتباره «مقدّساً» أو «قدّوساً» (qodesh) في مقابل «الدنيوي» (ḥol)، وتمييزاً له عنه. وقد حاول ليفيناس[1] تنشيط هذا المعنى من أجل وصف «الغير» المطلق أو الله.

وكذلك هنا أيضاً يمكن تنزيل اللفظ اللاتيني (sacer) الذي حوّله جورجيو أغمبن إلى شعار حاسم للفلسفة السياسية[2]: الذي تحوّل من «محرّم» (ممنوع منعاً باتاً، لا يمكن الاقتراب منه، ملعون) إلى حرام (منزّه عن السوء، جليل، موقّر، مكرّم،...)؛ أي مفصول ومعزول على حِدَة. وهو أمر لا يبعد أن نعثر عليه في ثقافات أخرى غير توحيدية، مثل اللفظة البولينيزية «taboo» المكوّنة من مقطعين «ta»؛ أي العلامة و«bu» المميّزة أو أمارة الفصل، وقد تعني أيضاً في تخريج آخر معنى «الممنوع» أو «المحظور» و«الذي يوجد تحت طائلة الحدود»[3]. ومن الطريف أنّ فرويد في مطلع الفصل الثاني من كتابه (**الطوطم**

(1) Jeffrey L. Kosky, Levinas and the Philosophy of Religion. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2001, p. 201, note 21.

(2) Giorgio Agamben, Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life (1995). Stanford: Stanford University Press, 1998. Part II, §§ 1-3.

(3) Ch. Fershtman, U. Gneezy, and M. Hoffman, "Taboos and Identity: Considering the Unthinkable", in: American Economic Journal: Microeconomics 3 (May 2011), p. 139: "...Taboo is defined as "the prohibition of an action based on the belief that such behaviour is either too sacred and consecrated or too dangerous and accursed for ordinary individuals to undertake".

والحرام) لا يجد فرقاً كبيراً بين «hágos/ἅγος» اليونانيين و«قدوش» العبرانيين و«sacer» الرومان (و«الحرام» بحسب المترجم العربي). والجامع بين هذه المصطلحات أنّها تحتمل دلالتين اثنتين في آن واحد: أ- المقدّس والمكرّس، من جهة؛ و ب- الرهيب والخطير والممنوع، من جهة أخرى[1].

ج- «المطهَّر» أو «المنزّه» عن العيوب، ويقابل ذلك في اليوناني «hósios»، فمن أصابته نجاسة لا يمكنه أن يدخل البيت الحرام إلا بعد التطهّر. ولفظة «hosios» تشير إلى الاعتراف بتلك الحدود من خارج[2].

ومن جهة قريبة من هذا المعنى، ربما يأتّي المعنى الأصلي للفظة «heilig» في الألمانية، و«holy» في الإنجليزية، أو «sain et sauf» في الفرنسية[3]. وهنا تأتي معاني التنزيه والاستثناء والحماية والحفظ والوقاية والسلامة... ومن ثمّ، في هذا المعنى، يجدر بنا أن نقرأ معنى «المقدّس» في العربية.

4- المقدّس معنى طوبيقي:

يبدو أنّ المعنى الكلي للمقدّس ليس له من قوام آخر سوى «الفصل» أو «النقل» خارج مدى البصر البشري. ومن ثَمَّ هو يرتبط أوّل أمره بفعل بصري:

---

(1) S. Freud, Totem und Tabu. London: Imago Publishing Co., Ltd., 1940, p. 13: “Tabu ist ein polynesisches Wort, dessen Übersetzung uns Schwierigkeiten bereitet, weil wir den damit bezeichneten Begriff nicht mehr besitzen. Den alten Römern war er noch geläufig, ihr sacer war dasselbe wie das Tabu der Polynesier. Auch das ἅγος der Griechen, das Kodausch der Hebräer muß das nämliche bedeutet haben, was die Polynesier durch ihr Tabu, viele Völker in Amerika, Afrika (Madagaskar), Nord- und ZentralAsien durch analoge Bezeichnungen ausdrücken. Uns geht die Bedeutung des Tabu nach zwei entgegengesetzten Richtungen auseinander. Es heißt uns einerseits: heilig, geweiht, anderseits: unheimlich, gefährlich, verboten, unrein.

(2) Walter Burkert, Greek Religion (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), p. 270: “if hieros draws boundaries, then hosios is the recognition of the boundaries from the outside”.

(3) Cf. J. Derrida, «Foi et savoir. Les deux sources de la “religion” aux limites de la simple raison», in: La religion, op. cit.

إخراج المقدّس من المدى المنظور لحواسّنا كما يفعل المسلمون أو جذبه إليها ومنحه بُعداً مرآويّاً كما يفعل المسيحيون[1].

هنا يتنزّل الفاصل الكبير بين «عالمنا» و«العالم الآخر». وفي بعض اللغات يتمّ إقحام استعارة «القرب» و«البعد» (كما في العربية حيث إنّ معنى «الدنيا» مشتق من دنوّها و«الآخرة» من بعدها، أو استعارة «الجهة» (l'au-delà وl'ici-bas)، كما في الفرنسية مثلاً؛ أو Diesseits وJenseits كما في الألمانية)، حيث إنّ التقابل بين الدنيوي والمقدّس هو في أصله تقابل بين «الجهة القريبة» و«الجهة الأخرى»[2]. وهذا يعني أنّ المقدّس لا يتمّ ربطه بمعاني «الغيب»، أو «الاحتجاب» أو «اللامتناهي» إلّا عرضاً: إنّه في أصل المسألة موقف طوبيقي أو معماري[3] لرسم حدّ أو جدار يفصلنا عن ميدان المقدّس، ليس أكثر: إنّ المقدّس مشكل مكاني بامتياز، ويبدو أنّه فهم الدين عامة إنّما يحتاج قبل كل شيء إلى نظرية في المكان[4]. إنّ المقدّس ميدان أو مساحة معنى، يحرص الحيوان البشري على رسمها بجسمه في مناطق ليس لها منزلة وجودية أكثر من كونها تقع خارج مدار الحياة العادية[5]. و«العادي» هو اليومي الذي

---

(1) Massini Leone, "The sacred, (in)visibility, and communication: an inter-religious dialogue between Goethe and Hâfez", in: Islam and Christian-Muslim Relations, Volume 21, 2010 - Issue 4, pp. 373-384.

(2) Alfred M. Johnson (Edited and translated by), Structuralism and Biblical Hermeneutics: A Collection of Essays. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 1976, p. 107.

(3) Cf. Gulzar Haider, "Muslim Space and the Practice of Architecture: A Personal Odyssey.", in: Barbara Daly Metcalf (ed.), Making Muslim Space in North America and Europe. Berkeley: University of California Press, pp. 31-45.

(4) Cf. Kim Knott, "Spatial Theory and Method for the Study of Religion", in: Temenos Vol. 41 No. 2 (2005), p. 162: "Churches and other places of worship, as symbolic places, are one means by which religious ideas about the divine, the human community, and the ritual process of producing sacred space are given a material presence".

(5) Ibid. p. 173: "In this theory of the sacred - in which the "sacred" has no intrinsic ontological status but is generated in boundary situations - the mind, working = unconsciously with embodied notions of space and consciously with whatever

يتجدّد دون أن ينجح في إحداث أيّ تغيير على سنّة العالم. ومن ثَمَّ هو ما يهدّد النفس البشرية بالفناء الخالي من أيّ دلالة؛ أي الفناء في معنى «سُدى». ما يقابل المقدّس هو «العادي» (بحسب التمييز الذي وضعه دوركايم) باعتباره ميداناً خالياً من أيّ خلود خاص. والسؤال المؤرّق للحيوان البشري هو دوماً: كيف ننجح في وضع حدّ فاصل بين حياتنا العادية الفانية وبين ميدان آخر لا يبلى ولا يفنى. هذا الميدان الآخر هو المقدّس، وهو تمييز تستعمله الثقافات من أجل تأسيس مجال يتخطى طور العقل أكان «لا معقولاً» أو «صوفيّاً»[1].

كلّ نواة المقدّس قائمة على فكرة «الحدّ». فمن «يقدّس» في أيّ ثقافة هو يرسم حدّاً يفصل به بين ما هو متاح وما هو ممنوع. وعلى الرغم من أنّ الإنسانية غالباً ما تركّز المشكل على «الممنوع» نفسه، فإنّ الشيء الممنوع في حقيقة الآخر ليس مهمّاً إلا عرضاً. المنع هو عمل جغرافي على المكان، بوصفه ورشة تجريب روحي على الحدود. إنّ المناطق المقدّسة هي وظيفة طوبيقية: هي تُستخدَم دوماً بوصفها واسمات رمزية للاختلاف[2].

ولذلك إنّ «الحرام»، بالمعنى الأوّل، اسم للمكان: المكان الذي لا يمكن دخوله أو عبوره أو احتلاله أو السكن فيه أو امتلاكه؛ بل إنّ كلّ استعمال «دنيوي» له هو «دنيوة» (profanation) بالمعنى المكاني، وليس الأخلاقي؛ أي، كما بيّن ذلك جيورجيو أغمبن بطريقة رشيقة، «إعادته إلى الاستعمال الحر للناس»[3].

= cultural tools are available to it, has developed the capacity to give significance and meaning to natural and social boundaries".

(1) Lamin Sanneh, "Sacred and Secular in Islam: Policy implications", in: Transformation. Vol. 19, No. 3 (July 2002), pp. 153-159.

(2) Veikko Anttonen, "Sacred Sites as Markers of Difference: Exploring Cognitive Foundations of Territoriality.", in: - Lotte Tarkka (ed.), Dynamics of Tradition: Perspectives on Oral Poetry and Folk Belief, Helsinki: Studia Fennica Folkloristica (Finnish Literary Society), pp. 291-305.

(3) G. Agamben, Profanations. Zone Books, New York, 2007, p. 73: «And if "to consecrate" (sacrare) was the term that indicated the removal of things from the =

ومن ثمّ إنّ «الدنيوي» (le profane) بدوره اسم طوبيقي وليس شيئاً. ومن الطريف أن نعرف أنّ اللفظ اليوناني، الذي تمّ انتدابه لتأدية ما يقابله في العبرية التوراتية؛ (أي، halal القريب من «حلّل» في العربية) هو الصفة «bébelos» (βέβηλος)، الذي كان يعني في الأصل «المكان الذي يمكن لنا أن نمشي فيه، والدخول إليه ليس ممنوعاً»[1]. ومن هنا تكوّن اللفظ اليوناني المعادل للمصطلح العبري (ḥol) واللاتيني «profanus» الذي يعني بدوره معنى مكانياً هو «خارج المعبد». وهنا نعثر على إضاءة طريفة لمعنى «الدنيوي» باعتباره مؤسّساً على فكرة «الحلال»، ولكن ليس بالمعنى الفقهي؛ بل بالمعنى الطوبيقي أو المكاني أو الجغرافي. تقول العربية: حلّ بالمكان: نزل به. «الحِلُّ» يعني في الوقت نفسه «الحلال» بالمعنى الديني و«النازل بالمكان». ومنه «الحليل» في معنى الحلال بالمعنى الديني، و«الحليل» في معنى الزوج؛ لأنّه يحلّ مع امرأته وتحلّ معه. و«الحِل» في مقابل «الحُرم» أو الإحرام في الحجّ عند العرب؛ كلّ هذه المعاني العابرة للغات تبيّن لنا أنّ المقدّس ليس شيئاً؛ بل هو موقف حدودي متعلّق بضرب مخصوص من سياسة المكان في أفق الإنسان التقليدي.

5- المقدّس هو أفق التعالي:

في النقطة الأخيرة من البصر البشري يوجد أفق. وكلّ ما يمكن أن يدخل في خانة «الآخر» يبدأ من أفق ما. وعلينا أن نأخذ هذا المعنى «الأفقي» لفكرة الآخر مأخذ الجدّ: ليس ثمّة آخر عمودي إلا إذا أخذنا نترجم الآخرية في بنية سلطة. والحال أنّ الأفق هو الآخر الأوّل لأبصارنا ولأنفسنا .﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ﴾ (القرآن، التكوير، 81: 23)؛ هذا الآخر يبدأ من الأفق وليس قبل ذلك. ومن ثمّ إنّ فكرة «العالم» لا تعدو أن تكون بنية أفقيّة للبصر،

= sphere of human law, "to profane" meant, conversely, to return them to the free use of men.»

(1) Abrégé du dictionnaire GREC-FRANÇAIS par M. A. Bailly, Librairie Hachette, Paris, 1901, p. 152.

حوّلها الحيوان البشري مع المدة إلى كلٍّ من الظواهر. لكنّ المثير هنا هو أنّ المقدّس ليس بنية أفقية لأيّ معنى لأنفسنا. ومن ثمّ علينا أن نميّز بشدّة بين «الآفاق»؛ حيث يمكن أن نرى «الآيات» التي تدلّ على الخالق التوحيدي (قارن: القرآن، فصّلت، 41 : 53)، وبين ميدان المقدّس، حيث يبدأ عالم آخر أو نمط آخر من العالم، الذي لا يمكن لأيّ أفق أن يمنحه إيّانا. إنّ المقدّس، على خلاف أيّ «آية» أو «معجزة»، هو آخر بلا أفق أو يتخطّى الأفق البصري لأنفسنا البشرية.

ومن هنا يتأتّى المشكل الآتي: كيف نجعل الآخر الكبير؛ أي ما يقع خارج إمكانية الإدراك البشرية، شيئاً قابلاً للتجلّي لملكاتنا، ولكن من دون أن يظهر في لغة المحسوس المتاحة للحيوان البشري؟ إنّ المقدّس هو الشكل الأقصى من الآخرية في أفق البشر، تلك التي تجعل العلاقة مع «عالم» الآلهة ممكناً كنوع فريد وغريب من «العالم المعيش» بلا أحياء من نوعنا. وعندئذٍ إنّ المقدّس هو «أفق التعالي»[1] الخاص بثقافة ما. لا معنى لأيّ مقدّس من دون أن تفلح ثقافة ما في تنصيب أفق التعالي الخاص بها، حيث يمكن لشيء مثل إله أن يظهر، حيث يمكن أن يتراءى لها ما لا قِبل لها باحتماله أو الإحاطة به[2]. ومن ثمّ إنّ المقدّس هو ذلك النوع من أفق التعالي الذي لا أفق له، نعني ذاك الذي لا يمكن أن يتحوّل إلى «موضوع» بالنسبة إلينا، وبحسب ريكور لا يفعل الدين، مثله مثل الميتافيزيقا، سوى تحويل المقدّس إلى «ميدان من الموضوعات والمؤسسات والسلطات»[3].

---

(1) Cf. Patrick L. Bourgeois, Frank Schalow, Traces of Understanding. A profile of Heidegger's and Ricoeur's Hermeneutics. Editions Rodopi B. V., Amsterdam-Atlanta, GA 1990, p. 50.

(2) Ibid. p. 59: "For Ricœur, the sense of Being and of my own Being, as arising from Being-in-the-world, defines the sense through which the Sacred can become ontically accessible...The symbols of the Sacred designate the impact upon culture of a reality which the movement of culture cannot contain."

(3) Ibid. pp. 59-60.

6- المقدّس والقدسي:

لا يخلو أيّ مقدّس من مشاعر الخشية أو الخوف أو الفزع أو الرهبة من ضرب عجيب من الغائب الذي ينظر إلينا باستمرار. لكنّها مشاعر تتميّز بأنّه بلا مضمون. هي مشاعر لا موضوع لها. ويمكن لتمييز هايدغر بين الخوف والقلق أن يساعدنا هنا على إنارة بعض الطريق نحو معنى المقدّس الذي يمكن أن ترضى به الفلاسفة. الخوف لا يكون إلا من كائن ما داخل العالم. لكنّ القلق هو مزاج يأخذ واقعة الكينونة داخل العالم نفسها بوصفها كلاً واحداً من السؤال عن أنفسنا. لكنّ هايدغر، الذي يصف هنا المقام أو المزاج الذي يجعل مشاعر المقدّس ممكناً، لا يصحبه نحو هذه الوجهة؛ بل يحرص على مساءلة معنى الكينونة في العالم خارج نطاق المقدّس أو قبل تكوّنه. بيد أنّه يبدو أنّ احترام المقدّسات عامةً هو شعور مخصوص بالقلق الكبير من واقعة الكينونة في العالم عامة، بالقلق من العالم برمّته أو بما هو كذلك، ومحاولة متلطّفة للعثور على مقام موجب ومستساغ ويومي لاحتمال إمكانية الموت في العالم من دون خسائر وجودية فادحة. إنّ احترام المقدّسات لا مضمون له؛ بل هو موقف حدودي من عالم لا يسكنه أحد. ولذلك هو نوع من التأجيل السامي لمعنى الموت بتحويله إلى مقام للنجاة من القلق الوثني بوساطة الخشية المؤمنة. وهو اختراع توحيدي فذّ. وربما هو، إلى الآن، أكبر هدية نفسية/ أخلاقية أعطاها الساميون للإنسانية الحالية.

لكنّ المقدّس لا يخلو، بحسب ليفيناس[1]، من التباس وثني يجعله أقرب إلى السحر منه إلى القداسة. ولذلك هو يحرص على التمييز بين «المقدّس» (sacré) القائم على التعالي و«القدسي» (saint) أو القداسة القائم على محايثة الطبيعة البشرية. وفي آخر التحليل هو التمييز بين «المقدّس» الوثني و«القدسي» الديني. ويبدو أنّ الفلسفة، بحسب ليفيناس، لا تعرف إلا المقدّس أمّا القدسي

(1) Cf. E. Levinas, Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques. Paris, Minuit, 1977. Troisième leçon: Désacralisation et désensorcellement.

فهو شأن الأنبياء الإبراهيميين. إنّ المقدّس يحتاج إلى السحر وإلى الأساطير، أمّا القداسة كما تجلّت للأنبياء فهي تنزع الطابع الأسطوري عن الدين. إنّ الله التوحيدي، بحسب تأويل ليفيناس، هو قدّوس لكنّه ليس مقدّساً. ومن ثمّة ينفتح أمام البحث تمييز مقلق بين الدين المؤسس على المقدّس (وعنف المقدّس) وبين الدين المؤسس على القدسي والقداسة[1]. ولذلك إنّ السؤال الفلسفي سوف يكون بلا ريب: ألا توجد طريقة للجمع بين مقدّس الفلاسفة وقداسة الأنبياء؟[2] - لكنّ وجه الضعف في طرح ليفيناس ضدّ المقدّس هو كونه يحصر معنى القدسي أو القداسة في حقل الأخلاق[3] بناء على اتّهام ديني للمقدّس[4]. وهو تأويل ينتهي إلى حصر الحداثة نفسها في خانة السؤال عن المقدّس ولا يؤهّلها إلى أيّ استفادة من السؤال عن القدسي، وذلك من فرط الفصل غير المبرر على الأرجح بين السؤال عن الكينونة والسؤال عن المسؤولية الأصلية إزاء الآخر[5].

7- التقديس والتحريم: في معنى «احترام المقدّسات»:

كلّ نواة المقدّس قائمة على فكرة «الحرام». ولا يمكن تقديس أيّ شيء

---

(1) John Llewelyn, Margins of Religion: Between Kierkegaard and Derrida. Indiana University Press, Indianapolis, 2009, p. 336: "...It is the religious as sacred rather than the religious as holy that we are here considering".

(2) Ibid. p. 337: "Can we not save both the holy in Levinas's sense and the sacred in the sense it has, according to Levinas, for Heidegger and Hölderlin?...So the religiosity of the religious may be the religiosity of the sacred as well as of the holy".

(3) John Caruana, «"Not Ethics, Not Ethics Alone, but the Holy": Levinas on Ethics and Holiness», in: The Journal of Religious Ethics. Vol. 34, No. 4 (Dec., 2006), pp. 561-583.

(4) Péter Losonczi, «From First Theology to Political Theology», in: P. Losonczi, M. Luoma-Aho and A. Singh, The Future of Political Theology. Religious and Theological Perspectives. Ashgate Publishing Company, Burlington, 2011, p. 78 sqq.; pp. 82-85: "Levinas Against the Sacred".

(5) N. H. Smith, "Levinas 's Modern Sacred", in: Law Text Culture, 5, 2000.

من دون نوع معيّن من «الحرام»؛ أي من الدائرة الحمراء التي لا يحقّ لأحد دخولها. وعلينا سريعاً إبصار الفرق بين «الحرام» و«الممنوع»/ فالمؤمن لا يتعاطى الممنوعات بل «يحترم» المحرّمات. ولا يتعلق الأمر بمجرّد الفصل بين مقدّس ودنيوي؛ أي بين مقدّس وغير مقدّس؛ بل خاصة بين مقدّسين اثنين بينهما نزاع على صلاحية التقديس. وهو تمييز يعود إلى دوركايم[1].

فعل «احترم» له في العربية وقع رائع، ولا مقابل له في اللغات الميتافيزيقية التي نعرفها؛ إذ تعني لفظة «respectus» في اللاتينية مثلاً «النظر إلى الوراء»، ومنه «المراعاة والاعتبار»، ومنه إمكانيّة التلفّت إلى شيء أو إلى شخص ما في معنى التعويل عليه والالتجاء إليه وجعله ملاذاً وملجأ. وهذا هو المعنى الذي بنى عليه كانط مصطلح «Achtung» باعتباره مقابلاً مناسباً لمعاني «respectus»، ولكن أيضاً «attentio» و«observatio» في اللاتينية الفلسفية المتأخرة. كلّ هذه المعاني تقريباً، ومثلها في الفرنسية والإنجليزية، هي استعارات بصرية متعلقة بالوجه أو الاهتمام الوجهي بالمنظور إليه. لكنّ العربية تزوّدنا بمعنى طريف تماماً: «احترم» أحداً يعني هابه ورعى حرمته. واحترم الشيءَ: مُنِعه. واجتمع المعنيان في قول العرب: «لا تحترم فتحترمَ»؛ أي لا تهبْ فيفوتك الخيرُ. من يحترم شيئاً يستحرمه؛ أي يُعدّ حراماً. والحرَم هو ما لا يحلّ انتهاكه. وعلينا أن نقرأ هذه الجملة في صعيدين متوازيين: صعيد طوبيقي أو مكاني «ما لا يحلّ»؛ أي ما لا يمكننا أن نحلّ فيه أو ننزل؛ وصعيد قانوني أو زجري: ما لا يحلّ «انتهاكه»؛ أي ما لا يمكن انتهاكه. تمّ الانزلاق بشكل تحتي من مجازٍ طوبيقي إلى مقولة قانونية، إذ تمّ المرور من المكان «الحرام» علينا إلى معنى «الحرمة»؛ أي ما يجب علينا القيام به من حقوق الله، في معنى الذمّة، ومنه حرم الرجل أهله. وتمّ الانتقال من «الحرام»

---

(1) TomokoMusuzawa, In Search of Dreamtime: The Quest for the Origin of Religion. Chicago, The University of Chicago, 1993, pp. 35 sq.: "Tow Theses on the Sacred""; pp. 45 sqq.: "Rereading Totemism- Contagion and Prohibition".

(المكان) إلى «الحرمة» (الحقوق أو الذمة) إلى «الحريم» (النساء والأهل). لكنّ الأصل لكلّ ذلك هو معنى «الحرمان»: حرمه الشيءَ أي منعه إياه. إلا أنّ المحروم ليس محروم العطاء فحسب؛ بل محروم الجماعة أيضاً: فالمسيحيون يقولون: «حرم الأسقف فلاناً أن منعه من شركة المؤمنين». إنّ القصد الفلسفي هنا هو أنّ المعنى العربي لمفهوم «الاحترام» يتميّز بكونه سليل عائلة اصطلاحية تقودنا رأساً إلى الحرام ومنه إلى مسألة «المقدس». ولذلك إنّ عبارة «احترام المقدسات» لا يمكن أن تُقرأ بالحدة نفسها أو النبرة الفلسفية في ثقافتين مختلفتين؛ بل هي في العربية لا تخلو من حشو أو رطانة خفية؛ إذْ إنّ «الاحترام»، بما هو كذلك، ينطوي في حدّ ذاته على فكرة «المقدّس».

هذا المعنى «التحريمي» في المقدّس قد يمكّن الباحث من افتراض أنّ أصل الإرهاب مثلاً ليس ما هو «ديني» في حدّ ذاته[1]؛ بل ما هو «مقدّس»؛ أي ما يؤخذ سلفاً على أنّه «اعتقاد غير قابل للتفاوض»[2]، وهو ما يعني أنّه يوجد إرهاب غير ديني لكنّه مؤسَّس على نوع ما أو على تأويلية ما عن المقدّس، ومن ثمّ يجوز فعلاً الحديث عن «مقدّس علماني» يقع ما وراء الدين[3]. ومن ناحية تاريخية ربما في يوم ما يمكن للدين أن يتنحّى عن

---

(1) Cf. Jeroen Gunning and Richard Jackson, "What's so 'Religious' About 'Religious Terrorism'?," Critical Studies on Terrorism 4, no. 3 (2011): pp. 369-388.

(2) Cf. Matthew D. M. Francis, "Why the "Sacred" Is a Better Resource Than "Religion" for Understanding Terrorism", in: Terrorism and Political Violence, Volume 28, 2016 - Issue 5, p. 913: "I define the sacred as a thing, place, time, or concept that is special and non-negotiable, and that is separated or protected from everyday ideas. It is directly and indirectly expressed in ideas and values that are seen to be core or essential to identities and beliefs. Using this operational definition, I focus on how employing this concept helps us deal with the definitional problems of "religion" and how it is applied to terrorism".

(3) Kim Knott, "The Secular Sacred: In-between or Both=And?", in: Abby Day, Chris Cotter, and Giselle Vincett (Eds.), Social Identities Between the Sacred and the Secular (Aldershot: Ashgate, 2013), pp. 145-160.

الواجهة، لكنّ المقدّس سوف يستمرّ في الظهور بكل ضراوة، ومن دون حاجة إلى أيّ مساعدة لاهوتية[1].



(1) Matthew D. M. Francis, "Why the "Sacred" Is a Better Resource Than "Religion" for Understanding Terrorism", op. cit. p. 918: "The "sacred" and "religion" have often been used interchangeably with the result that, with the decline of organized religion in many Western countries, it has been assumed that the sacred has also declined.35 However, focusing on the sacred rather than religion, it is possible to argue that, whilst religion may have declined, the sacred never left36 and indeed the "secular sacred"37 has been present, if unreported, throughout".

8 §

الإيمان في عصر علماني
نموذج تشارلز تايلور

«آلة الأشياء فيك معطّلة، فإذا خرجت، جاءك كلّ شيء. فقال لك: اعرفْني! وقالت لك الآلة: خذه بي!»

النفّري، كتاب المواقف

«اشتغل بنفسك»

ابن عربي، كتاب التراجم

«وإنّما الإنسان سحابة تحمل الله. فما لم يُفرغ الإنسان ذاته لن يجد ذاته. فيا لفرح الفارغين من أنفسهم!»

ميخائيل نعيمة، كتاب مرداد

تقديم: هل الإنسانية تغيّر قبلتها من جديد؟ أو «ماذا يعني أن نقول إنّنا نعيش في عصر علماني؟»:

تكمن طرافة نقاشات الفيلسوف الكندي «الجماعوي»[1] تشارلز تايلور حول الدين في أنّه يفضّل عمداً أن يجدّف ضدّ التيّار السائد حول التنوير، حتى

---

(1) Charles Taylor, Varieties of Religion Today. William James Revisited (Cambridge - London: Harvard University Press, 2002) pp. 63-107.

يجعلنا نكتشف أنّ هذا التيّار في واقع الأمر لا وجود له إلا في مخيلة طبقة معيّنة من تاريخ أنفسنا، وفي طريقة معيّنة من فهم أنفسنا الحديثة خاصةً. وهو ما فتئ يأخذ بأيدينا إلى جهة سردية خاملة الذكر مهجورة، مثل التفكير مثلاً في «كاثوليكية حديثة»[1]، وهي جهة لم يكن الإنسان الحديث ليسير فيها من فرط الاحتكام إلى الصيغة الرسمية من أنفسنا الحديثة، تلك التي تقدّمنا بوصفنا نتاجاً لصناعة الهوية الحديثة[2]: الهوية الأنوية، الفردانية، الكونية، الصورية، ذات النزعة العلمية، الوضعية، المستنيرة، «الملحدة»، أو على الأقلّ «المحايدة» دينيّاً. لكنّ ما نكتشفه مع تايلور ليس كذب الحداثة أو زيفها أو بطلانها أو عدميّتها؛ بل فقط أنّها منحازة بشطط إلى صيغة أو «قصة» معيّنة من تاريخ هويتها[3]، وأنّها لا تؤرّخ لكلّ «نفوسها» الحديثة على قدم المساواة، ولاسيما أنّها تسيء فهم جانب خطير جدّاً ممّا حدث باسم الروح الحديثة، ونعني بالتحديد مصير الدين الذي كان يمثّل العنوان الأخلاقي الأكبر للإنسانية «قبل الحديثة» إلى حدود القرن الرابع عشر. ومن ثم هي لا تحتاج إلّا إلى استرجاع سرديّ لكلّ تلك الأجزاء من الفهم الحديث لأنفسنا، والتي طمسها نوع معيّن من العنف التأويلي منذ نيتشه[4] آن الأوان للتحرّر منه. وأبرز هذه الأجزاء المطموسة من الهوية الحديثة دور الإصلاح الروحي فيها، ولاسيما جسامة هذا الدور وتجذّره في عمق الهوية الحديثة، وفي صلب النظام الأخلاقي الذي بنته لنفسها الجديدة. ومن ثمّة علينا الإقرار بالحاجة المتجدّدة

---

(1) Charles Taylor, A Catholic Modernity?. Marianist Award Lecture, 1996.

(2) Ch. Taylor, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, Harvard University Press. 1989.

(3) Ch. Taylor, A Catholic Modernity?, op. cit. p. 22: "The thesis I'm presenting here is that it is in virtue of its "post-revolutionary climate" that western modernity is very inhospitable to the transcendent. This, of course, runs contrary to the mainline Enlightenment story, according to which religion has become less credible thanks to the advance ofscience. There is, of course, something in this, but it isn't in my view the main story".

(4) Ibid. pp. 25-26.

إلى «سرديات» مرة أخرى وإن لم تكن كبرى[1]. ضدّ سردية التنوير التي قامت على إقالة الدين من ثقافتنا يدعو تايلور إلى إعادة التفكير في «الدين بعد الميتافيزيقا»[2]؛ أي من دون خطاب أنطو-ثيولوجي جاهز حول وجود الله.

ومن ثمّ، إنّ تايلور ليس ممّن يعجبه نقد الحداثة؛ بل فقط يميل ميلاً لطيفاً إلى استدراجها إلى مواقع ولادتها، دافعاً بها إلى إعادة اكتشاف نفسها، وذلك بتحريرها قدر الإمكان من وطأة الصيغة الواحدية أو الهووية التي فرضها «عصر التنوير» وحوّلها إلى الصيغة الوحيدة من تاريخ أنفسنا الحديثة. نعني صيغة الإنسانية التي نجحت لأوّل مرة في تاريخ النوع في الخروج «الملحد» من عصر الأديان والدخول بلا رجعة في «عصر دنيوي» جذري وغير مسبوق. هذه الصيغة السردية لتاريخ العلمنة الحديثة هي الأمر الذي يضعه تشارلز تايلور موضع سؤال، بكلّ حنكة فلسفية، ولكن، خاصةً، بكل جرأة على التفكير المضياف الذي يقبل ليس فقط العيش المشترك؛ بل أيضاً «التفكير المشترك»، ومن ثَمَّ بكلّ استعداد لقبول كلّ مناحي التعدّد والآخرية والتعقّد، التي صاحبت فكرة الحداثة نشأة ومسارات ونتائج.

أمّا الكتاب العمدة، الذي وضعه تايلور لهذا الغرض، فهو بعنوان (**عصرٌ علماني**)[3]، هكذا من دون أيّ تعريف آخر. وهو يضمّ تصديراً قصيراً (ص-x-ix)، ومقدّمة (ص1-22)، وخمسة أقسام، تحت العناوين الآتية: «عمل

(1) Alain Beaulieu, “A Conversation with Charles Taylor”, in: Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy/Revue canadienne de philosophie continentale 9 (1), (2005), p. 122: «I have nothing against "grand narratives." On the contrary, I think that no one can avoid them. But let's forget about this expression. I do not think that it applies to my theory regarding these questions. In my case, instead of a grand narrative, it would be preferable to speak of a small narrative, locally bound».

(2) Ch. Taylor, ‘Closed World Structures’ in: Mark A. Wrathall (ed.), Religion after Metaphysics, Cambridge, C.U.P., 2003, Chapter 5, pp. 47-68.

(3) Charles Taylor, A Secular Age, Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

الإصلاح» (ص23-218)، و«نقطة المنعطف» (ص ص 219-295)، و«أثر النوفا» (ص297-419)، و«سرديات العلمنة» (ص421-535)، و«شروط الإيمان» (ص537-772)، ويشفع كلّ ذلك بشبه «خاتمة: الكثير من القصص» (ص773-776)، وأخيراً «هوامش» جميع الفصول (ص779-851)، و«فهرس» المواد والأعلام والأماكن (ص853-874).

- «ماذا يعني أن نقول إننّا نعيش في عصر علماني؟» (ص1)؛ تلك هي الجملة الأولى من تصدير الكتاب. ومن الواضح أنّ تايلور يتحدث هنا باسم «نحن» معيّنة جدّاً، هي نحن الغرب. قال: «أنا أعني «نحن» التي تعيش في الغرب» (نفسه). وفجأة أصبح كلّ الكتاب يدور حول قصّة العلمانية في الغرب الحديث. لكنّ قراءة هذا الكتاب الخطير تحت هذا الأفق الهووي سوف تسيء فهمه بشكل مريع؛ فقد تبدو الـ «نحن» غربية من الناحية السردية، إلا أنّها من الناحية الإشكالية لا تلبث أن تقنعك بأنّها لا تعدو أن تكون «نحن» الإنسانية الحالية بكلّ أعضائها. صحيح أنّ تايلور يضعنا، «نحن»، تحت اسم «البلدان الإسلامية» (نفسه) في موضع «الآخر» الذي لم يشارك مباشرة في مغامرة العلمنة الحديثة، إلا أنّ هذا لا يمنع أبداً ولم يمنع من وقوع «الأزمنة الحديثة» علينا، علاوةً على أصلنا الإبراهيمي المشترك، الذي لا يؤخذ في الاعتبار حقُّ قدره إلا عرضاً.

ونحن سوف نجتهد فيما يأتي في استكشاف المناحي الأساسية من سرديّة تايلور عن الزمن العلماني. يقودنا في ذلك التساؤل الآتي: بأيّ معنى توفّر فكرة «الزمن العلماني» (في المعاني الثلاثة للعلمانية التي حدّدها تايلور في هذا الكتاب) سياقاً جديداً لفهم العبارة المعاصرة عن «عودة الدين» في أفق الإنسانية الراهنة؟

1- العلمانية تُقال على معانٍ ثلاثة:

ينطلق تايلور من الفكرة السائدة عن ارتباط الدولة بالدين، على أساس أنّ الغرب يتميّز بأنّه مكوّن من «مجتمعات علمانية»؛ لأنّه يمتلك دولة لم تعد في

رابطة رسميّة بالكنيسة أو بالله، وصار الدين، غائباً أو حاضراً، مسألة «خاصة» أو شخصيّة (نفسه). لكنّ قصد تايلور هو محاولة امتحان هذا الفهم السائد للعلمنة في الغرب، وهو أمرٌ انتهى به إلى التمييز بين ثلاثة أنحاء من الفهم لهذه المسألة: في المعنى الأوّل، تبدو العلمنة بمثابة وضع حيث تكون الفضاءات العمومية «مفرغة من الله»[1] وعملية «إفراغ الدين من الدوائر الاجتماعية المستقلة» (ص2). ويصحب هذا النوع من الموقف حكم ما على عدم صلاحيّة الإيمان باعتباره ينتمي إلى العصور قبل-الحديثة، حيث كانت المجتمعات عبارة عن «جماعة من المصلين»[2]، وليس من المواطنين. وفي المعنى الثاني، تشير العلمنة حصراً إلى عملية «فصل الكنيسة والدولة» (نفسه)، وذلك يعني أنّ «العلمانية العمومية»[3] لا تمنع استمرار الحياة الدينية، حيث يمكننا «أن نتحدث عن أزمنتنا باعتبارها علمانية» (نفسه) في مقابل عصور «دينية» سابقة، ولكن من دون منع المؤمن من الذهاب إلى كنيسته. أمّا المعنى الثالث، وهو رأس الأمر في خطّة تايلور، فهو يبدو في التبلور ما إن نبدأ في إعادة الفحص عن «العصر بوصفه علمانياً»، لافتين النظر، هذه المرة، ليس إلى المعنى الأوّل (فراغ الساحة العمومية من الدين)، وليس إلى المعنى الثاني (الفصل بين الدين والدولة)؛ بل إلى معنى مستحدث، ألا وهو معنى أن نقول: إنّنا نعيش في عصر علماني، وبالتخصيص من حيث «شروط الإيمان»[4] (ص3) الجديدة التي فرضتها نماذج العيش الحديثة. «ويتكوّن التحوّل إلى العلمانية بهذا المعنى، من بين أشياء أخرى، من حركة تقودنا من مجتمع يكون فيه الإيمان بالله أمراً من دون منازع وفي الواقع غير مشكل في شيء، إلى مجتمع يتمّ فهمه فيه على نحو حيث يكون اختياراً من بين اختيارات أخرى» (نفسه)[5].

---

(1) "emptied of God".

(2) "a community of prayer".

(3) "the public secularity".

(4) "the conditions of belief".

(5) بحسب تايلور هذا المعنى الثالث للعلمنة لم يحدث، أو لم يحدث بعد في =

كلّ هذه المعاني الثلاثة للعلمانية تبني علاقة ما مع مسألة «الدين»؛ فتارة هو ذاك الشيء الذي «انسحب من الفضاء العمومي»، وطوراً هو يشار إليه باعتباره «نمطاً من الإيمان والممارسة هو في تراجع أو في عدم تراجع»، وتارة أخرى يُؤخذ بوصفه «نوعاً معيّناً من الإيمان أو الالتزام يتمّ الفحص عن شروطه في هذا العصر» (ص15).

لكنّ كلّ غرض الكتاب يعود إلى الفحص عن المجتمعات الغربية باعتبارها علمانية في هذا المعنى الثالث: هي الوحيدة (بحسب رأي تايلور) التي صار فيها الإيمان «اختياراً»[1] خاصاً، ومن ثَمَّ من حق أيّ مؤمن «آخر» أو من حقّ أيّ شخص «غير-مؤمن» أن يشاركنا المواطنة في كنف فضاء عموميّ واحد، دون أن يؤدّي ذلك إلى أيّ نوع من النزاع اللاهوتي حول خلاصنا الأخروي أو طريقته أو عدم ضرورته.

2- ما معنى «الدين» في عصر علماني؟

ليس قصد تايلور الفلسفي أن يدافع عن هذا النوع من العلمنة أو ذاك ضدّ نوع أو أنواع أخرى؛ بل أن يرسم فحسب الطريقة التي تمّ بها الانزياح الحديث «من مجتمع حيث كان من المستحيل فيه عمليّاً ألا يؤمن أحدٌ بالله إلى مجتمع حيث يكون الإيمان إمكانيّة إنسانية من بين إمكانيات أخرى» (نفسه). ومن ثَمَّ لا تعدو العلمانيّة أن تكون هنا سوى «سياق للفهم»[2] داخله وبفضله تصبح كلّ مظاهر الحداثة ذات معنى بالنسبة إلينا؛ أي تدخل في صلب هويّتنا. بهذا المعنى الثالث يمكن أن نقول: إنّنا نعيش في عصر علماني (ص 4). ورأس الأمر في ذلك هو تأكيد هذا المعنى العالي: «أنّ الإيمان

= المجتمعات المسلمة. والحال أنّه وقع في المجتمعات «المسيحية (أو "ما بعد المسيحية")» (ص 3).

(1) "option".

(2) "context of understanding".

بالله لم يعد معطى أكسيوميّاً؛ بل هناك بدائل أخرى» (ص3)؛ أي طرق روحيّة أخرى وتجارب أخرى لما هو إيماني في أفق البشر. وتكمن الطرافة الفلسفية لطريقة تفكير تايلور هنا في كونه لا يقدّم الإيمان بوصفه موضوعاً تتصارع عليه «نظريات متنافسة»[1] (ص4)؛ بل باعتباره يثير «أنماطاً مختلفة من التجارب المعيشة متشابكة مع فهمنا لحياتنا بطريقة أو بأخرى» (ص5). فليس الإيمان أو الدين غير نوع من البحث عن «مكان ممتلئ نحوه نحن نوجّه أنفسنا أخلاقياً أو روحياً» (ص6). الدين مكان آخر لأنفسنا، وليس تهمة لأحد. وأقصى ما نحتاج إليه هو رسم «معنى لاختلاف التجربة المعيشة» (ص8) التي تخصّنا.

إنّ كلّ ما من شأنه أن يساعدنا على «تحديد وجهة لحياتنا» (نفسه) هو دين أو بمقام دين، لأنّه يشير إلى نوع من «الحضور» الاستثنائي لنمط معيّن من «الامتلاء» (ص6). إنّ الدين هو مكان ممتلئ بنمط فريد من الحضور يتميّز بأنّه يعلّق حياتنا اليومية باتجاه هدف أخلاقي أو روحي ما. وليس الإيمان غير الرغبة في أن نبقى «في اتصال مستمر مع مكان الامتلاء» (ص7) بما هو كذلك. وهكذا المعنى الجديد للدين معنى «معيش»، وليس نظرية أو عقيدة كلامية ضدّ أحد.

على هذا المستوى تكمن طرافة أطروحة تايلور: إنّه يبشّر بكوننا دخلنا عصراً علمانياً في كنفه لن يكون الدين غير تجربة معيشة لنوع معيّن من الامتلاء، أو من الدخول في علاقة مع مكان امتلاء مخصوص تَعدّه جماعة بشرية دون أخرى عنصراً مكوّناً لهويتها. والحركة العامة لما يسمّيه تايلور «مجيء عصر علماني»[2] (ص14) هي حركة انتقال الإنسانية الأوربية من عصر ديني (العصر قبل الحديث) حيث كان الناس يعيشون في إطار عقديّ

(1) "rival theories"'.

(2) "the coming of a secular age".

ولاهوتي مغلق، وحيث كان الإيمان معطى بدهياً لا يملك أيّ طرف حقّ مراجعته أو بنائه على نحو خاص أو شخصي، وحيث كان الإلحاد خطّاً أحمر للجميع، إلى عصر علماني (العصر الحديث)، حيث صار هناك تجارب متعددة ومختلفة للعلاقة مع المقدّس، ليس لأيّ واحدة منها حق التفوق أو الوصاية على أخرى؛ بل أكثر من ذلك؛ حيث صار «عدم الإيمان[1] بالنسبة إلى كثير من الناس ضرباً من الاختيار الرئيس» (نفسه). وهو ما سيفرض مسؤولية أخلاقية كبرى للقبول بآخرية الآخر إلى حدّ القبول بعدم إيمانه بما نؤمن به، دون أن يؤثّر ذلك في وضعية المواطنة معه.

ولذلك لم يعد السؤال: ما هو «الدين» عامة؟ بل: ماذا يعني أو ماذا صار يعني الدين بالنسبة إلينا «نحن» الذين نعيش في عصر علماني؟ وبحسب تايلور هناك شيء من التحدّي في هذا السؤال. كانت الإنسانيّة تعيش في عصر حيث كان «الدين في كلّ مكان»، وفي عالم «حيث كان مكان الامتلاء مفهوماً على نحو لا إشكال فيه بوصفه خارج أو "ما وراء"[2] الحياة البشرية»، ثمّ مع الأزمنة الحديثة، وقع انتقال غير مسبوق، «إلى عصر متنازع عليه تعرّض فيه هذا التأويل إلى التحدّي من قبل تأويلات أخرى صار مكانها "في صلب"[3] الحياة الإنسانية» (ص15). إنّ النمط الجديد من الإيمان قد صار «محايثاً»[4] على نحو غير مسبوق. ولذلك، السؤال الذي سيلازم التفكير في الدين راهناً هو: أَيمكن للبشر اليوم أن يعترفوا بشيء يكون «ما وراء أو يتعالى على حياتهم» أم لا؟ (ص 16)؛ ذلك أنّ المعنى التقليدي قبل الحديث للدين؛ أي الإيمان بنحو من التعالي العمودي، لم يعد بالمعنى الوحيد المطروح على الإنسانية. ثمّة تغيّر في هوية الدين نفسه علينا الفحص عنه.

---

(1) unbelief.

(2) "beyond".

(3) "within".

(4) "immanent".

لقد بات الدين هو نفسه يُقال على معانٍ عدّة، وعلى الأرجح هي عينها المعاني الثلاثة للعلمانية: صحيح أنّ الدين يفترض دوماً علاقة ما مع إلهٍ متعالٍ، لكنّ التعالي بدوره قد غيّر من دلالته، في معنى أنّه لم يعد يسير في بُعد واحد؛ فالدين في أفق الحداثة هو أوّلاً علاقة مع إلهٍ متعالٍ فقد مكانه من مركز الفضاء العمومي، حيث أخذ الإنسان يعتقد أنّه يعيش في ساحات عمومية معلمنة تماماً (المعنى 1 للعلمانية)؛ وثانياً هو إيمان بإله انبرت النظريات الحديثة تؤكّد تراجع مكانته لدى المحدثين، أكان ذلك على مستوى الشعور أم على مستوى الممارسة (وهو المعنى 2 للعلمانية)؛ وأخيراً، هو تجربة معيشة، هي مثال ساطع على ظهور «شروط جديدة للإيمان» في سياق فهم جديد لأنفسنا نجم عن مجيء العصر العلماني، وحيث صار الدين إمكانية روحية من بين إمكانيات أخرى (وهو المعنى 3 للعلمانية).

3- اختراع ذات جديدة: «أنا» عازلة لنزع السحر عن العالم:

تساءل تايلور قائلاً: «لماذا كان من المستحيل عملياً ألّا نؤمن بالله في سنة (1500م) في المجتمع الغربي، في حين أنّه في سنة (2000م)، قد صار العديد منّا يجد ذلك ليس فقط يسيراً؛ بل حتى لا مندوحة منه؟» (ص25). إنّ المطلوب هو فهم هذا التغيّر الذي زحزح قبلة الإنسانية.

كان الدين، إلى (1500م)، حاضراً في كلّ مكان. كان العالم آيةً على حكمة الخالق، وكان وجود المجتمع مؤسّساً على زمن آخر غير «الزمن العلماني»[1]، على زمن «أعلى» من الزمن الدنيوي. وكان العالم «مسحوراً»[2]، وتايلور يستعمل العبارة في نحو من التلميح المعكوس لمصطلح فيبر عن «نزع السحر»[3] عن العالم، على الرغم من أنّه ينبّه إلى أنّها ليست بالعبارة الفضلى، إلا أنّه يستعملها لوصف العالم «قبل الحديث».

(1) 'secular time'.

(2) 'enchanted'.

(3) 'disenchantment'.

ما وقع مع مجيء الحداثة ليس مجرّد نزع للطابع السحري عن العالم (ص26)؛ بل شيء موجب تماماً: إنّه اختراع «معنى جديد للذات»، وإعادة تحديد «مكانها في الكون» (ص27). لم يكن يكفي أن يتمّ نزع الطابع السحري عن العالم قبل الحديث لإنتاج الحداثة. «كان من الضروري أن يتم التوافر على الثقة في قدراتنا الخاصة على التنظيم الأخلاقي» (نفسه) لأنفسنا. قبل العصر الحديث كانت المعاني موجودة خارجنا (ص34)؛ في العصر الحديث صارت «داخلنا» (ص30، 31). لقد تكوّنت «ذات» جديدة، وتمّ الانتقال مع الحداثة من الأنا قبل الحديثة، التي يسمّيها تايلور «أنا مساميّة»[1]، كلّ ما فيها تستمدّه من شيء خارج عنها، إلى نوع غير مسبوق من الأنا، يُطلق عليها اسم «الأنا العازلة»[2]، التي هي عبارة عن «نقطة» ذهنية، حدودية، قادرة على اتخاذ مسافة من أيّ شيء يوجد خارج الذهن (ص37-38)، ومن ثَمَّ ذات قادرة على أن تكون «سيدة» على الطبيعة، ومن ثَمّ قادرة على «نزع الطابع السحري» عن العالم. وحين نعيش في عالم منزوع السحر «يكفّ الأنا العازل عن أن يكون مفتوحاً، قابلاً للاختراق من قبل عالم من الأرواح والقوى التي تعبر حدود الذهن» (ص300). إنّ الذات الحديثة هي أنا صارت تستمدّ أصالتها من نفسها.

وفي هذا السياق، يأتي وعيها الحاد بفرديّتها (ص41) نعني: بقدرتها الخاصة على ترصّد اللحظة المناسبة للفعل في كلّ ما يحيط بها بوصفه مجرد «موضوع» لإرادتها. والثورات الحديثة قد فُهمت من قبل أبطالها بوصفها «لحظات كيروطيقية»[3] لم تعد تأخذ مشروعيتها من «زمن مقدس» متعالٍ عليها؛ بل هي تحدث فقط داخل زمن عاديّ لا نتوءات فيه سوى حضور البشر. إنّه الزمن العلماني.

---

(1) 'porous self'.

(2) 'buffered self '.

(3) 'kairotic'.

قال: «أن تكون ذاتاً عازلة، أن تكون قد أغلقت الحدود المساميّة بين الداخل (الفكر) والخارج (الطبيعة، ما هو فيزيائي) هو في جزءٍ منه مادة للعيش في عالم نُزع عنه السحر» (ص300). ليس نزع السحر عن العالم الذي أقام عليه فيبر تأويله للحداثة سوى التعبير السالب عن ولادة ذاتٍ جديدة للإنسانية؛ ذاتٍ قادرة على العيش بوعي آخر وجديد للزمن هو الوعي العلماني. وعلينا أن نفهم ذلك بشكل موجب هذه المرة.

4- ما معنى «علماني»؟

تقابل كلمة «علماني» هنا لفظة من أصل لاتيني هي «seaculum»، وهي لا تعني شيئاً خطيراً؛ بل فقط «القرن» أو «العصر»[1]. والطريف أنّ هذا المعنى أبعد ما يكون عن الدلالة الرائجة عن لفظتنا العربية اليوم، حيث يتمّ إلصاق كلّ معاني الهرطقة والإلحاد بمصطلح «العلمانية» وهو منها براء. والأغلب أنّ العلمانيين هم الذين «يحبّون العالم»، على ما جاء في **رسالة يوحنا الأولى**: «لا تحبّوا العالم، ولا الأشياء التي في العالم. فالذي يحبّ العالم لا تكون محبة الأب في قلبه... اعلموا أنّنا نعيش في الزمن الأخير»[2]. ومع أنّ **القرآن** لا يخلو من استعمال لفظة «القرن»[3]، حيث تعني مثلاً «الجيل» من الناس، فهو لا يستعمل عبارة «العالم»، ومن ثم لا إمكانية للحديث عن «العلمانيين». أمّا الألفاظ، التي يمكن أن تؤدي هذا المصطلح فهي كثيرة، من قبيل «الدنيا» و«الدهر» و«القرن» و«المدة» و«الزمن»... إلخ. فإنّ التقابل الذي ضبطه تايلور بين «أزمنة عليا» (ما يقابل «أزمنة الأصول» عند ميد) وبين «زمن علماني» هو نفسه التقابل القرآني بين «الحياة الدنيا» (الزمن العلماني) و«الحياة الآخرة» (الزمن الأعلى أو المقدس). وكل

---

(1) 'century or age'.

(2) رسالة يوحنا الأولى، (2: 16-17).

(3) القرآن، الأنعام: 6؛ المؤمنون: 31؛ يونس: 13،...

المعاني الأخرى تدور في مواضع هذا التقابل الذي اخترعه الإبراهيميون بين «الدنيا» و«الآخرة»، وليس التقابل المسيحي بين «الزمني» و«الروحي» غير تنويع من التنويعات الكثيرة حوله.

ولذلك من الممكن جدّاً أن نأخذ «علماني» «دهري»، ولكن مع حذر شديد في دلالة «الدهري»: إنّ القصد هو المعنى القرآني وليس فرقة «الدهريين»، المأخوذة في معنى «الهراطقة» أو «الملاحدة»؛ فذلك يسيء إلى المصطلح، ولا يفيد في ترجمته بشكل يليق بأهل العربية ولا بمصائرهم الراهنة. إنّ **القرآن** (الجاثية: 24؛ الإنسان: 1) يستعمل لفظة الدهر في معنى يقارب «الزمن الدنيوي»، وإن كان معنى الدهر لا يمكن أن ينافس معنى «الدنيا» في رسم طريقة السكن في «العالم»، ذلك أنّ «الحياة الدنيا» هي مجال الإنسان الموجب نحو نفسه وأعماله ووجوده قبل الموت. ومن ثَمَّ المرادف الإسلامي المناسب لمصطلح «العلمنة» المسيحي هو «الدنيوة»؛ أي الانخراط في زمن دنيوي؛ أي متعلق بحياتنا الأرضية كما هي، دون أيّ حكم مسبق عليها، ومن ثمّ إنّ المرادفة أيضاً بين «دنيوي» و«مدنّس» غير صائبة إطلاقاً؛ بل هي مجرد نقل سيّئ لأحد معاني المصطلح المسيحي (profanus). وربما كان أحد رهانات تحليلات تايلور عن المعنى الثالث للعلمانية هو توفير سياق جديد وموجب لفهم (profanus) اللاتيني في معناه الأصلي؛ أي ما يوجد أمام أو خارج المعبد، ومن ثَمَّ هو غير مقدّس أو عاديّ أو تطؤه العامة؛ أي متاح لأيّ كان: ليست الحداثة غير نمط من الوقوف «البريء» خارج المعبد، وليس هدماً أو تدنيساً له.

5- ما هو «الزمن العلماني»؟

لا يعني تايلور بالزمن العلماني زمن الإلحاد الذي ظهر في القرن التاسع عشر، ولا زمن الفصل بين الدين والدولة الذي صار جزءاً من العقلية القانونية للغرب في القرن العشرين. إنّه يعني فقط: الزمن العادي، كما يحدث لنا، وكما نعيشه دون أحكام لاهوتية أو ميتافيزيقية مسبقة حول دلالته. الزمن

العلماني هو إذاً الزمن الدنيوي (ص54). وكلّ من يوجد في «الدنيا»؛ أي في الزمن العادي للقرن الذي هو قرننا، أو للزمان الذي هو زماننا، هو «علماني»؛ أي من هذا «العالم»، وهو «منصهر» أو «جزء لا يتجزأ»[1] من الزمن العادي الذي يعيش فيه. فالزمن العلماني هو زمن معيش، وليس موقفاً عقديّاً أو نظرياً من أيّ شيء. الزمن العلماني هو ما نَعدّه زمناً عادياً، وهو بالنسبة إلينا نحن مجرد زمن، مجرد فترة نعيشها وتمرّ. «وحين يمضي شيء ما فهو يمضي ليس أكثر» (ص55). وهو يشبه في شطر منه معنى «الدهر» القرآني. ومع ذلك ثمّة شيء جديد في المصطلح الحديث للعلمنة: نحن ننتقل من «مكان» القرون الوسطى إلى «الفضاء» الحديث (ص58). إنّ الدهر القرآني هو زمن العالم؛ أي زمن المكان الذي لا يمكننا أن نخرج منه إلا موتاً، نحو آخرة معيّنة. أمّا الزمن العلماني فهو زمن الكون، الذي يترامى نحو اللانهاية المظلمة، دون أن نتمكّن من ضبط نظام أخلاقي للإقامة فيه إلا باختراع أنا عازلة عنه. ليس الدهر غير إمكانية الزمن التي تتركها الأبدية لنا. هو ما يتبقى من الآخرة في كلّ مرة. ولذلك إنّ وعي المؤمن قبل الحديث بالزمان هو وعي بثقل زمن «آخر»، «متعالٍ»، «عمودي»، على زمنيته الدنيوية. إنّه يعيش زمناً ثانوياً، مخترقاً من طرف زمن آخر، أعلى منه سابقاً ولاحقاً. أمّا الإنسان الحديث فهو يعيش في زمن دنيوي بلا آخرة، متجانس ولامتناهٍ، ولا يحتوي على أيّ مكان متميّز أو استثنائي. هو نقاط متكاثفة بلا نهاية، ولا ترسل إلينا أيّ رسالة أو علامة أو آية خاصة. مع الحداثة مرّت الإنسانية من موقع العالم/ العلامة أو العالم/ الآية إلى مجال الكون/ الخالي من المعنى (ص59)؛ ومن ثَمَّ الانتقال من الزمن الدنيوي الذي لا يزال يرزح تحت زمن أخروي أعلى منه ومتعالٍ عليه، إلى زمن دنيوي من نوع جديد، هو زمن الحياة العادية الحديثة، لأنّه دهريّ، أي زمني صرف، ومفتوح على حدثيّته دون أيّة ضمانات لاهوتية أو ميتافيزيقية. كان العالم يحتاج إلى أبدية حتى

---

(1) 'embedded'.

يكون له زمن دنيوي، أمّا الكون فينبسط في زمن علماني بلا هوية مسبقة (ص 60).

6- دور الإصلاح الديني في العلمنة: طريق آخر لفهم الحداثة:

يقبل تايلور قبولاً حذراً بالتوصيف الذي عيّنه فيبر عن معنى الأزمنة الحديثة بكونها قامت على خطة «نزع الطابع السحري»[1] عن العالم (ص 61). والقصد أنّ الطبيعة الحديثة هي محض امتداد تمّ تفريغه من أيّ حضور لأرواح أو آلهة أو أيّة قوى غائية أخرى. هي آلة تعمل وفقاً لقوانينها الخاصة. ولا تعبأ بنا. لكنّ تايلور لا يستعمل مصطلح فيبر هذا إلا للاستفادة منه في استكشاف دلالة العالم قبل الحديث باعتباره كان عالماً «مسحوراً»[2]؛ أي آهلاً بالأرواح والقوى الخفية، مسكوناً بعمل المقدس. والسؤال الذي يهمّه عندئذٍ هو: كيف تمّ الانتقال من العالم المسحور إلى العالم الذي نُزع عنه سحره، وتحوّل إلى كون بلا ملامح روحية ثابتة؟

يفترض تايلور، وهذا افتراضه الطريف، أنّ نزع الطابع السحري عن العالم ليس سوى توصيف سالب أو سلبي لدلالة الحداثة، وأنّه يجدر بنا أن نبحث عن توصيف موجب وإيجابي لتلك الدلالة. وهذا هو معنى الحديث عن «عصر علماني».

هنا يأتي تقديره الخطير لدور «الإصلاح» في ضمير أوربا الحديثة. فما وقع من تحوّل نحو الزمن العلماني لا ندين به، بحسب تايلور، إلى «الثورات» السياسية ولا العلمية؛ بل إلى نمط مخصوص من الإصلاح الكبير أو العميق، لم تكن حركات الإصلاح التاريخية إلا سطحه فقط. وفي عبارة يستلفها من صدّام حسين ويحوّرها يقول تايلور: الإصلاح هو «أمّ الثورات» (ص 61). وللإصلاح عنده معانٍ ثلاثة: أ- الانعطاف نحو تقوى باطنية أكثر

(1) 'disenchantment'.

(2) 'enchanted'.

وشخصية بشكل حاد (ص75)؛ ب- الانزعاج من الطقوس والأعمال الكنسية القريبة من السحر؛ وج- الفكرة الجديدة عن الخلاص بوساطة الإيمان (ص76). إلا أنّ وجه الطرافة في هذه المعاني الحديثة للإصلاح هو كونها تؤدي إلى تدمير «العالم المسحور»؛ أي العالم الديني قبل الحديث العالم/ الآية، وتساهم بشكل فعال في خلق سبيل إنسانوية بديلة نحو الإيمان (ص77). لقد ساهم الإصلاح، إذاً، على طريقته في نزع الطابع السحري عن العالم قبل الحديث، وساهم في خلق «نزعة إنسانية حصرية»[1] هي الإطار الجديد لأيّ إيمان (ص85).

يظن المحدثون أنّهم باهتمامهم الحاد بالطبيعة كمجرد آلة مادية هم يلتفتون عن الله؛ والحال أنّ الأمرين يسيران معاً: الطبيعة تعيدنا إلى الله بطريقة أخرى (ص91). وما يسمّى استقلالية الطبيعة هو في الحقيقة مستقى من مصادر روحية (ص93). ولم يكن الهوس بمعرفة الطبيعة خطوة خارج الرؤية الدينية للعالم؛ بل كان فقط تحوّلاً داخل هذه الرؤية (ص95). ويتجرّأ تايلور على القول: إنّ الأساس في التغيّر الحديث كان لاهوتياً (ص97). «إنّ نزع السحر والإصلاح والدين الشخصي هي أشياء تسير معاً» (ص146). لقد كان الإصلاح سياسة جديدة للضمير. وليس ارتداداً إلى دين محاكم التفتيش.

7- الزمن العمومي للمجتمع الحديث زمن علماني:

لقد أمكن دوماً النظر إلى العلمنة الحديثة على أنّها عمل سلبي ينفي ويرفض الأزمنة الأخروية، المقدسة، المتعالية،... من أجل إرساء زمن وضعي، أرضي، مادي، دنيوي محض، مدنس... إلخ. لكنّ هذا التوصيف السالب لا يفيد شيئاً في فهم معنى ما وقع فعلاً في أفق الإنسانية الحديثة منذ خمسة قرون. ولا يساعدها على أن تقصّ علينا قصّتها بشكل مناسب؛ أي بشكل يساعدها على إيجاد حلول مدنية للصراع الدائر بين المؤمنين وغير

(1) 'an exclusive humanism'.

المؤمنين في المجتمع المدني العالمي الراهن حول مصادر الذات ودورها في بلورة نمط العيش المشترك المأمول. في واقع الأمر لا تعدو العلمانية أن تكون طريقة في العيش، ضمن زمن دنيوي متجانس بشكل كامل، زمن لا آخرة له، ولا يخضع لأيّ سلطة عمودية، بل هو زمن أفقي، حرّ، لا يعدنا بأيّ شيء خارج أفق الإنسان. لكنّ ذلك يعني خاصة أنّ الزمن العلماني هو زمن لكل الناس، ومن ثَمَّ هو لا يقصي أحداً، في معنى أنّه لا يشترط أبداً نفي الزمان الأخروي، أو طرد الزمان المتعالي للإيمان قبل الحديث. إنّه زمن عمومي حيث يمكن لأيّ مشارك في الوطن أن يحتمي به، وأن يسكنه وأن يتمثّل نفسه من خلاله. إنّ الزمن العمومي الحديث هو زمن علماني (ص196). فما معنى ذلك؟

لقد اختارت الشعوب الحديثة أن تتدخّل في تاريخها، وأن تثور مطالبة بدساتير تعبّر عن إرادة الحرية التي تناسبها. نعني دساتير تحقّق أو تعد بتحقيق الوفاق المناسب بين تصوّرات الخير (حيث تتنزل تجارب الإيمان وتجارب المعنى الخاص بنموذج العيش وشكل الهوية والمعتقد واللون والضمير...) ومعايير العدالة (حيث تُطرح قضايا القانون والحقوق والدستور وطبيعة السلطة وشكل الحكم وشروط المواطنة وكونية القيم...) في المجتمع الحديث.

هنا، تغيّر معنى «التأسيس» لوجود شعب من الشعوب، لقد تمّ نقل فكرة التأسيس من الزمن الروحي قبل الحديث (فكرة القضاء والقدر والأمانة والاستخلاف وحكمة الخلق ومنزلة العبد،...) إلى زمن علماني (حيث يمكن للشعب أن يقرر مصيره بنفسه) (ص197). وذلك يعني غياب أيّ تأسيس قائم على معنى «التعالي» أو الزمن العمودي أو الرسم الأخروي أو الفعل المقدّس أو الوصايا المعصومة. إنّ الذي يحكم الشعوب الحديثة هو «مخيال اجتماعي» يعمل داخل زمن علماني صرف (ص207). ولأوّل مرة صار الشعب يُوجَد بشكل مستقل عن «قدره» السياسي، حيث إنّه صار قادراً على أن يمنح نفسه دستوره الخاص بفضل فعل حرّ خاص في زمن علماني لا

أقدار فيه ولا رسالات مسبقة، فإنّ ظهور فكرة الشعب الحديثة قد ارتبطت بفهم جديد تماماً للزمان (ص208). وذاك هو الزمن العلماني؛ إذ وحده زمن علماني بإمكانه أن يسمح لنا بتخيل مجتمع يوجد بشكل «أفقي» (ص209)، في معنى أنّه يشرّع لنفسه شكل الخلاص الذي يناسبه في زمن لا يرزح تحت أيّ أزمنة أصلية أو أخروية.

بهذا المعنى يمكن أن يُقال عن «الحداثة إنّها عصر لا سابق له» (ص218). لكنّ جدّة الحداثة ليس في إلحادها بآلهة العصور السابقة؛ بل في كونها قد اخترعت شروطاً جديدة لتجارب الإيمان. إنّها شروط «ثقافة الأصالة».

8- الدين و«ثقافة الأصالة»: نمط جديد من الإيمان:

ما فتئ تايلور يؤكّد، طول الكتاب، أنّ العلمنة لا تتعلّق بأيّ انهيار تاريخي للدين؛ بل فقط بظهور «شروط جديدة ضمنها يمكن للإيمان وعدم الإيمان أن يتعايشا» (ص295) على حدّ كلمة سواء. فعلى مدى القرن العشرين تمّ انتشار نوع مخصوص من «ثقافة الأصالة» أو «الفردانية التعبيرية» ضمنها تمّ تشجيع الناس على اكتشاف «طريقتهم الخاصة في تحقيق أنفسهم» (ص299). وبحسب تايلور، نحن نعيش اليوم في «سوبرنوفا[1] روحيّة، نمطاً من التعددية المتزايدة على الصعيد الروحي» (ص300).

وإنّ أخصّ ما يميّز الأساليب الجديدة لاكتشاف المعاصرين لطرقهم نحو خلاصهم الشخصي، أنّ الدين الحديث لا يحتاج إلى وحي هذه المرة (ص292)؛ فهو وضعية إنسانية جذرية، وليس موقفاً لاهوتياً تقليدياً؛ ذلك أنّه نتاج مباشر لنوع من «المنعرج الأنتربومركزي» (ص301): منعرج نحو ثقافة أصبح فيها الإنسان، وليس فكرة الله، المركزَ الروحي. وهذا هو معنى

---

(1) super-nova.

الزمن العلماني (ص302). إنّ نمطاً جديداً من الإنسانوية هو الذي خلق شروطاً جديدة للإيمان؛ إنّه الإيمان الذي صار يحمل نحواً من «قلق المحايثة» داخله: إنّها «القدرة الإنسانية على التعالي الذاتي» (ص311).

في الظاهر، ظنّ المحدثون أنّهم خلقوا بديلاً إنسانويّاً عن الإيمان المسيحي (معنى العلمانية 1)، وفي الباطن، لم تكن هذه النزعة الإنسانوية غير وضعيّة جديدة لتطوير شروط ذلك الإيمان (معنى العلمانية 2). لذلك علينا أن ننظر نظرةً أخرى إلى المنعرج نحو الإلحاد الذي وقع في القرن التاسع عشر. لقد كان فحسب تحويراً للموقف الروحي للإيمان المسيحي: تحوّله إلى إيمان وفقاً لشروط جديدة، هي شروط الزمن العلماني. إنّه تدرّج الشعور الديني من التعالي «العمودي» إلى التعالي «الأفقي» (ص392)، من إيمان الوحي إلى إيمان الأصالة.

لكنّ أفضل ما في هذا التحوّل ليس ظاهرة خوصصة الإيمان أو فردنته؛ بل، تحديداً، إنّ الإنسانية قد صارت مجالاً لتعايش أنماط متعدّدة من الإيمان؛ بل مجالاً يمكن فيه لعدم الإيمان أن يكون جاراً روحيّاً للإيمان، من دون أيّ ادّعاء لدينٍ حصري. لقد تعدّدت «البدائل» الروحية للإنسانية (ص423). وما كان أمراً حكراً على النخبة العالمة، صار اليوم هو الوضعية الروحية للجماهير (ص424). لم يعد أيّ إيمان سوى إمكانيّة روحية من بين إمكانيات أخرى. ثمّة حقّ إنسانيّ جذريّ في خوض أيّ تجربة إيمانية، بما في ذلك عدم الإيمان بالدين التقليدي.

لذلك ينبغي الاحتراس من الخلط بين العلمانية والإلحاد، كما بين العلمنة ونزع السحر عن العالم. فإنّ الأديان التقليدية نفسها لم تخلُ من عمليات نزع السحر عن العالم (ص426). ولذلك نزع السحر عن العالم ليس فقط غير موجّه ضد الدين؛ بل هو له جذور دينية صامتة يتمّ التغاضي عنها غالباً. ومن ثَمَّ ليس هناك «تهميش» للدين في العالم المعاصر؛ بل ما نشهده هو سعي إلى «نزع للطابع الخصوصي للدين»، فالتقاليد الدينية ترفض

خوصصة الدين، نعني ترفض ثقافة الأصالة التي تجعل الفرد يستغني عن المؤسسة الدينية (نفسه).

9- «عودة الدين» موقف إنسانوي!

ما يميّز الثقافة الغربية (اليهودية-المسيحية)[1] بحسب تايلور هو تعريف معنى الدين في ضوء التمييز بين العالم الطبيعي و«العالم الآخر»؛ أي التمييز بين المحايث (الطبيعة) والمفارق أو المتعالي (العالم الآخر). هذا التمييز هو «اختراع» (ص15) ثقافي، وليس معطى في الطبيعة البشرية. ومن ثَمَّ هو من جهد البشر وكسبهم المنحوت. ولذلك لا يتعلّق السؤال بطبيعة الله أو بماهية الإيمان في حدّ ذاته؛ بل بحاجة البشر إلى تطوير أسئلة تخصّهم حول معنى وجودهم في العالم والإجابة عليها على نحو يرضي غرورهم الوجودي؛ أي على نحو يساعدهم على بلورة هوية خاصة وبناء فهم خاص لأنفسهم. ومن ثمّ، كل شخص وكل مجتمع سوف يكون، بحسب تايلور، قد طوّر لنفسه وعن نفسه، بالضرورة، هذا النوع من الأسئلة: «بأيّ شيء تتحقّق الحياة؟»، «فيم تتمثّل الحياة التي حقّقت أهدافها؟»، «ما الذي يجعل الحياة تستحق الحياة فعلاً؟»، «هل الحياة العليا، الحياة الفضلى، تتضمّن بحثنا، أو اعترافنا، أو خدمتنا لخير يقع ما وراءنا، في معنى أنّه مستقل عن الازدهار الإنساني؟»، «أين تقع الأهداف العليا لأنفسنا؟»... إلخ (ص16). وبكلمة واحدة: أَيحتاج الدين إلى أشخاصنا البشرية أم أنّه يتعلق بشيء يقع خارج أفق حياتنا؟

إنّ رأي تايلور أنّ الدين لم يعد ممكناً من دون موافقتنا؛ أي من دون تربية معيّنة لبشريتنا حتى تدخل في الأفق الروحي الذي يجعل الإيمان ممكناً. وهذا يعني أنّ «الأهداف العليا» أو «الغايات الأخيرة» التي يصبو إليها البشر، ويَعدّونها عنواناً على تجربة الامتلاء الخاصة بهم، هي شيء لا يمكن أن

(1) من الإجحاف استبعاد الإسلام من هذا المشهد.

يدخل في أفق البشر إلا إذا غيّر هؤلاء البشر من موقفهم داخل العالم. وهو ما حدث مع العصر العلماني: إنّه عصر يبيّن للإنسان أنّ إيمانه ملكٌ له، وليس منحة من أحد. وبقدر ما يتمسك الإنسان بإنسانيته هو يتمسّك بتجربة ما عن الامتلاء الذي يجعل الأديان ممكنةً في قلبه.

كان الدين التقليدي (المسيحي خاصة) يدعو الشخص إلى «التخلي عن حياته الإنسانية» و«اقتلاع نفسه» شرطاً للدخول في ملكوت الله (ص17). ولذلك يفترض تايلور أنّ مجيء العصر العلماني قد غيّر من شروط الإيمان؛ بل أكثر من ذلك: «إنّ مجيء العلمانية الحديثة قد تزامن مع انبثاق مجتمع ظهرت فيه لأول مرة في التاريخ نزعةٌ إنسانوية مكتفية - بذاتها اكتفاءً بحتاً، وصارت خياراً متاحاً على نطاق واسع» (ص18).

أن تتديّن في عصر علماني يعني أنّك تؤمن إيماناً لم يعد يملك أيّ تبرير آخر غير نفسه. وهذا يعني أنّه موقف بشريّ محض. لكنّ ذلك لا يقلّل في شيء من أصالته. وعلى الرغم من أنّ النزعة الإنسانوية هي نفسها قد انبثقت عن تجارب روحية دينية، فإنّ الحداثة قد حوّلت الإنسانوية إلى سياق فهم لأنفسنا يسمح لكلّ تجارب الإيمان بأن تصبح ممكنةً ومتاحةً على نطاق واسع. كان الفهم قبل الحديث لأنفسنا يضع نفوسنا داخل نظام لا نشكّل فيه أعلى الهرم؛ بل منزلة تظلّ مطالبة بالاعتراف بوجود أبدية عليا فوق رؤوسنا وما وراء عالمنا الدنيوي. كان ثمّة اهتمام كبير بالإنسان، ولكن لم تكن ثمّة إنسانوية مكتفية بذاتها.

أمّا مع العصر العلماني فإنّ موقفاً جديداً في هوية الإنسان قد صار يشكّل السياق الأعلى لفهمنا لأنفسنا. وأطروحة تايلور هنا هي الآتية: «إنّ العلمانية هي وضع[1] في إطاره تتمّ تجربتنا عن الامتلاء وبحثنا عن الامتلاء؛ وأنّ هذا هو شيء نتقاسمه، نحن المؤمنون وغير المؤمنين على حدّ سواء» (ص19).

(1) 'condition'.

هذا يعني أنّ الإنسانوية الحديثة، الإنسانويّة المكتفية بذاتها، التي صارت لا تعترف بما هو روحيّ إلا بقدر ما ينبع من هويتها الخاصة، ومن شخصها الإنساني؛ أي من تجربة ما «محايثة» لعالمنا، هي ليست موقفاً ضدّ الدين، وليست بديلاً للدين. وما وقع منذ نيتشه إلى دريدا من نزعة مضادة للإنسانوية على أساس لا-ديني ليس حجة ضدّ الأصل الروحي للإنسانوية الحديثة. فلو قرأنا الحداثة في المعنى الثالث للعلمانية لتبيّن لنا يسيراً أنّ ما وقع هو انبثاق نزعة إنسانوية حصرية بفضلها تمّ للمرة الأولى تحقّق أمرين: من جهة، توسيع الخيارات الممكنة أمام الضمير الإنساني؛ ومن جهة، رسم نهاية عهد الإيمان الديني "الساذج"» (نفسه)؛ أي القائم على إيمان التعالي أو الآخرة المغلقة التي لا يكون فيها الإنسان السقف الرمزي لما يؤمن به.

خاتمة:

على الرغم من تأكيد تايلور الصريح على الطابع المسيحي لمشكل العلمانيّة فهو ما فتئ يؤكّد بالقدر نفسه أنّ العلمنة هي وجه من وجوه الحداثة إلى جانب الدولة القانونية والديمقراطية والإعلام الجماهيري... إلخ. لكنّ طرحه للحداثة هو الأكثر طرافة هنا؛ إذ يقول: «نحن نعيش أكثر فأكثر في عالم من "الحداثات المتعددة"[1]» (ص21). وهذا القبول بالطابع المتعدّد للحداثة هو الذي قاده إلى نقد كلّ الصيغ السالبة لمنتجات الحداثة: كونها قائمة على سلسلة من السلوب أو النهايات، وهو ما يطلق عليه اسم «قصص الحذف»[2] أو الطرح، في معنى أنّ الحداثة أو العلمانية قد قامت على أنّ الإنسان الحديث قد فقد أو تنصّل من، أو تحرّر من؛ أوهام العصر قبل الحديث. وعلى العكس من ذلك يدعونا تايلور إلى اعتبار الحداثة أو العلمانية بنظرة موجبة وإيجابية، باعتبارها «ثمرة اختراعات جديدة وأشكال جديدة من

(1) 'multiple modernities'.

(2) 'subtraction stories'.

الفهم لأنفسنا وما يرتبط بها من ممارسات» (ص22). ليست الحداثة مجرّد مجموعة من السلوب أو عمليات الطرح لأشياء سابقة؛ أي «قصة ضياع، أو حذف»، ويبدو أنّ كلّ من يواصل فهم الحداثة على أساس فرضيّة فيبر، على «نزع الطابع السحري» عن العالم، يفهم الحداثة فهماً سالباً (ص26).

فما تحتاج الإنسانية هو سياسات اعتراف راسخة وصحّية من شأنها أن توفّر سياقاً ملائماً لفهم أنفسنا على قاعدة تعدّد إمكانيات الإيمان، وليس على طابعها الحصري. إنّ آداباً جديدة من الحرية يمكنها أن تساعدنا على تحقيق تعايش واسع النطاق بين أنماط الإيمان، وليس فقط داخل الدين الواحد أو التقليد الروحي الواحد؛ بل أيضاً تحت لواء الإنسانية جمعاء، حيث يمكن لأيّ جوار روحي مع أديان الشرق الأقصى، مثل البوذية، أن يكون مفيداً لنا في تعميق علاقتنا بمصادر أنفسنا، فما بالك بالحوار الداخلي مع «الذين يقومون منّا مقام أنفسنا»، كما قال ابن سينا ذات مرة، في (**منطق المشرقيين**).



9 §

الصنم والأيقونة
في تحرير الله من الوجود
أو جان لوك ماريون والإله المشطوب

«وكانت العرب قد اتّخذت مع الكعبة طواغيت وهي بيوت تعظّمها كتعظيم الكعبة، لها سدنة وحجّاب...»

سيرة ابن هشام

«رأيت ربي بعين قلبي ... فقلت من أنت؟ قال أنتَ
فليس للأين منك أينٌ ... وليس أينٌ بحيث أنتَ»

الحلاج، الطواسين

«لولا الجود ما ظهر الوجود»

ابن عربي، كتاب الإسرا في مقام الأسرى

«قد سئمت روحي كلّ ما هو كائن. فأنا لن أمدّ يداً لأخلق عالماً، ولا لأمحو عالماً من الوجود. إنّني ما كنت لأعيش لو أنّني قادر أن أموت»

جبران، آلهة الأرض

تمهيد:

في سنة (1982م)، نشر جان لوك ماريون كتاباً يحمل عنواناً مثيراً:

(Dieu sans l'être)[1]؛ وهو مثير لأنّه يريد بوجهٍ ما رسمَ الحدود الداخلية لكلّ تساؤلات هايدغر عن معنى الوجود في أفق الفلسفة المعاصرة، وبالذات تحت محكّ السؤال عن معنى الله. وهو ما يمكن أن نقوله في لغتنا بهذا الشكل: «الله من دون الوجود»، ولكن أيضاً «الله دون أن يوجد» ميتافيزيقياً، أو حتى «الله من دون حاجة لأن يوجد»، بالمعنى الذي حدّده، بطبيعة الحال، هايدغر؛ أي معنى «وجود الموجود» عامة. لكنّ ماريون لا يرسم حدود مسألة الوجود لدى هايدغر ضدّ هايدغر؛ بل بمساعدته أو بوحيٍ منه. ولذلك يضع ماريون فاتحةً عملاقة في أوّل صفحة من كتابه قولةً مستقاة من هايدغر نفسه تقول: «الإيمان لا يحتاج إلى فكر الوجود».

والكتاب يتألّف من جزأين كبيرين يضمّان ثمانية فصول. والجزء الأوّل هو الذي يحمل عنوان «الله من دون الوجود». أمّا الجزء الثاني فعنوانه «خارج النص». والأغلب أنّ بين سحب الله خارج أفق السؤال عن الوجود ليس من دون صلة معقّدة مع فكرة «خارج النص»، التي يمكن أن تؤخذ في معنى «خارج» اللوغوس اليوناني؛ أي خارج خطاب الميتافيزيقا، ومن ثَمَّ خارج الخطاب عن وجود الموجود.

هذا «الخارج» بدأ في أخذ ملامحه منذ التوطئة التي حملت عنواناً خاصاً هو (Envoi) (الإرسال، البداية، كلمة الإهداء...): خارج النص هو نمط الكتابة اللاهوتية بامتياز. «جسد النص لا ينتمي إلى النص؛ بل لذاك الذي (Celui) يتجسّد فيه» (ص9). الإله إذاً هو من يسكن النص، وليس أيّ كاتب أو قارئ. ولهذا يقرّ ماريون بأنّ «اللاهوت يكتب دوماً انطلاقاً من آخر ما غير نفسه» (نفسه). كلّ لاهوتي يكتب بقدر ما يجرّ المؤلّف فيه إلى «تلقي» ما لا يمكن له أن «يسيطر» عليه. ولهذا يبدو أيّ لاهوتيّ، بحسب ماريون، كاتباً أو

(1) Jean-Luc Marion, Dieu sans l'être, P.U.F. Quadrige, 4e édition, Paris, 2013.
- كلّ الإحالات على هذا الكتاب سوف تأتي في صلب المتن.

مؤلّفاً «منافقاً»؛ أي أن يتحدّث عن «مقدّسات» تُشعره بأنّه «دنيويّ» أكثر من اللازم أو ممّا كان يظن. ومن ثمّ كلّ لاهوت هو كلام عمّا لا يمكن أن يقف عليه إلا «آخر واحد»، «الآخر بإطلاق»؛ أي الله. ومن ثمّ يستدرك ماريون قائلاً: «ينبغي على المرء أن يطلب الصفح عن كلّ بحث في اللاهوت» (ص10).

ولكن ما علاقة ذلك بعنوان الكتاب: **(الله من دون الوجود)**؟

الخارج يعني هنا «من دون الوجود». وينطلق ماريون، في تبيان ذلك، من إشارة عجيبة ساقها شيلنغ تسمّى «حرية الله تجاه وجوده (existence) الخاص». الخارج المنشود هو الحرية؛ بل: حرية الله إزاء وجوده؛ بل: حرية الله إزاء طريقة تفكير الفلاسفة في ماهيّته من اليونان إلى الفلسفة الحديثة باعتباره «موجوداً»: «أنّ الله، قبل أيّ شيء آخر، عليه أن يوجد» (ص11). وهنا يضع ماريون خطة الاستشكال المثيرة التي طوّرها من خلال هذا النوع من التساؤلات: «هل للوجود علاقة بالله أكثر من أيّ شيء آخر؟ هل لدى الله شيء يربحه حين يوجد؟ هل يستطيع الوجود أصلاً أن يستقبل شيئاً من قبيل الله؟» (نفسه).

يفترض ماريون أنّ الوجود لا يمكن تصوّره كأوضح ما يكون إلا انطلاقاً من معنى «الصنم» (l'idole)، ومن ثمّ هو يبني تقابلاً طريفاً جدّاً بين «صنم» الوجود (اليوناني) و«أيقونة» (icône) الله (المسيحية)، يتدرّج في استشكاله واستيضاحه حتى يلج إلى منطقة تفكير؛ حيث يصبح ممكناً مباشرة الله «من دون» مفهوم الوجود؛ أي من دون الاستناد إلى مسلّمة أنّه «الموجود الأوّل» بحسب عبارة الفارابي؛ و«من دون الوجود» يصبح الولوج إلى الله ممكناً من طريقين آخرين هما، بحسب ماريون، «البطلان» (vanité) (عبث، سدى، لا جدوى العالم الدنيوي)، و«المحبة» (charité) (محبّة الله لنا، له..). وهكذا يتضح رهان هذا الكتاب: «تحرير الله من الوجود» بناءً على فرضية جسورة هي أنّ المحبّة سابقة على الوجود. قال: «ماذا لو أنّ الله لم يكن عليه أوّل

الأمر أن يُوجد، بما أنّه هو الذي أحبّنا أوّلاً، حين لم نكن موجودين؟»؛ ثمّة «كآبة» (mélancolie) هي وحدها تفتح «المسافة» المناسبة لكي نحبّ: بدلاً من انتظار الله في أفق الوجود علينا أن نجازف بمحبّته. ولكن لأنّ المحبّة تُطلب لا تُدرك بالنظر إلى طبيعتنا، فإنّ ما يفتح إمكانية الحب هو الشعور العميق ببطلان العالم، وذلك نتيجة الكآبة التي تخلّفها استحالة الحب تجاه الله (نفسه).

وهكذا، إنّ المعنى الوحيد الذي تبقى أمامنا هو أن نفترض أنّ الله؛ لأنّه لا يدخل في باب «الوجود»، لا يأتي إلينا إلا في «هبة» ما أو كنوع من «الجود» (en et comme un don) (ص12). ويبني ماريون تقابلاً رائعاً بين «وُجد» (être) و«جاد» (donner) هو حجر الزاوية في التفكير في «الله من دون الوجود». ويعتمد هنا على مقطع من قصيد للشاعر الفرنسي إيف بونفوا[1] يقول: «الله الذي لا يوجد، ولكن الذي ينقذ الجود»، ويحاول تحويرها باتجاه صيغة كهذه:

«ينقذ الله الجودَ بأنْ يجود به قبل أن يوجد. والأفق الذي يكشف عنه الوجود، بانسحابه، هو ينفتح على الجود، أو، سلباً، على البطلان. والسؤال الأعلى شأواً سوف يصبح عندئذٍ الحب (l'amour)، أو (وهو ما يعني الشيء نفسه) المحبة (charité)» (ص12). وعلينا بلا ريب أن نستحضر هنا عبارة يوحنّا «Deus caritas est» «الله محبّة»[2]، حتى نقارب فكرة الله من الجانب الذي يطرقه جان ماريون.

- لا يخفى أنّ هذا الطرح يتصادى بشكل لا يُصدّق مع إشارة عميقة لابن عربي تقول: «لولا الجود لما كان الوجود». وكلّ استشكال ماريون يدور في فلك هذه الإشارة، كما سوف نرى. قال بشكل صريح: «هنا أيضاً الجود

(1) Yves Bonnefoy (1923-2016).

(2) رسالة يوحنا الأولى: 4، 16.

قد سبق الوجود (le don a précédé le fait d'être)» (نفسه). سبق الوجود بالجود؛ أي بالمحبّة. وما يجري هنا هو معركة العمالقة بين «الوجود» (اليوناني، الميتافيزيقي)، و«الصليب» (المسيحي، كأعلى احتمال من معنى «الدين» بإطلاق) (نفسه). هذا ما وعد به الكتاب.

الصنم:

يميّز ماريون بين الصنم والأيقونة باعتبارهما طريقتين في وجود الموجودات تنتميان إلى لحظتين «تاريخانيّتين» (historiaux) متميّزتين: الصنم (eidôlon) يُحيل على المرئيّ اليوناني، حيث تتعدّد أسماء العنصر الإلهي؛ في حين أنّ الأيقونة (eikôn) تتركّز على ما سمّاه هولدرلين «الواحد الأحد» (der Einzige)، نعني الإله المسيحي (ص15). ومنذ القرن الثامن الميلادي كان دعاة تحريم الصور المسيحيون قد نعتوا «الآلهة الزائفة» بأنّها «أصنام» أو «تماثيل». وهي سنّة اتّبعها اليهود من قبل. وهكذا، لايشير الصنم إلى «طبقة من الموجودات»؛ بل إلى «طريقة وجود». والفرق بين الصنم والأيقونة لا يتّضح إلا بقدر ما نلاحظ «الاختلاف» بينهما في «العلامة» على نمط من الوجود (ص17)؛ إنّهما «نمطان من إدراك العنصر الإلهي في مرئيّته (visibilité)» (ص18). يتعلق الأمر بممارسة فينومينولوجيا المرئيّ، ولكن كما يحدث في صيغتين متباينتين: صيغة الصنم اليوناني وصيغة الأيقونة المسيحية.

ينبّه ماريون إلى أنّه لا يمكننا أن ننكر الصنم على أنّه «وهم»، وذلك لأنّ الصنم هو بالتحديد «eidôlon» المرئيّ، أو ما يُرى، ما يمكننا أن نعرفه لأنّنا رأيناه. لا يكفي أيضاً أن ننكر الصنم لأنّه شيء «مصنوع»: فالشيء المصنوع لا يصبح «إلهاً» إلا عندما «يقرّر النظر (le regard) أن ينظر إليه»، عندما ينجح «الشيء المصنوع في أن يستنفد النظر فيه»؛ «وحده النظر يخلق الصنم، بوصفه الوظيفة العليا لما يمكن النظر إليه». لا يظهر الصنم إلا عندما يقرّر نظرٌ ما أن «يوقف» نفسه عنده، لا يتعدّاه (ص19). عبّاد الأصنام هم الذين

يقف نظرُهم عند شيء ما باعتباره حدّاً لا يمكن تجاوزه. جُعل الصنم كي يرسم حدّاً ما للنظر البشري. ولا حدّ للنظر البشري إلا نفسه. من أجل ذلك يفترض ماريون أنّ الصنم بمثابة «مرآة غير مرئيّة»: من شأن الصنم أن ينبّه النظر البشري إلى حدوده الداخلية، أنّه في موضع لا يخرج منه. وهكذا، إنّ «الصنم يعمل هنا بمثابة مرآة، وليس بمثابة بورتريه: مرآة تردّ على النظر صورته (image)، أو بشكل أدقّ صورة مقصده، ومدى هذا المقصد» (ص21). لا يرى الناس في الصنم غير نظرتهم إلى حدود أنفسهم. الصنم علامة على أقصى أو على منتهى نظر البشر إلى أنفسهم بوصفهم كائنات قُدّت من النظر. ولهذا السبب لا يملك الصنم أيّ متّسع لنقد نفسه: الصنم يستنفد كلّ المدى الذي يفتحه النظر؛ ومن ثمّ هو «يكشف عن ضرب من تعب الماهية» (ص22)؛ التعب باعتباره ماهية.

وبقدر ما يمنح الصنم النظر البشري جهاز المرئي/اللامرئي لظهور إلهٍ ما هو يمنحه أيضاً «الأرض الأولى حيث يمكنه أن يرتاح» (ص23). **وحده نوع من تعب الماهية يجعل الأصنام ممكنة.** ليس تعب الأبدان؛ بل تعب النظر. وحده الإنسان له نظر يتعب. ومن ثمّ إنّ «حدوث الإلهيّ (le divin) لا يثبت في صنم ما إلا إذا ما تحجّر نظرُ الإنسان، ومن ثمّ فتح موضعاً لمعبد ما» (نفسه). لا يعني ذلك أنّ المعبد (templum) مكان يمكن غلقه على نفسه. كان شيشرون قد قال: «ذاك الإله الذي معبدُه هو كلّ ما تراه». لا يظهر الإلهيّ إلا عندما تصبح مساحة ظهوره هي كلّ مساحة النظر البشري. كلّ ما يُرى هو داخل المعبد. وكلّ ما يمكن أن يحيط به البصر هو صنم.

ويستنتج ماريون: «الصنم إذاً يستودع العنصر الإلهي على مقاس النظر البشري» (ص24). والقصد هو أنّ عابدي الأصنام لا يمكنهم أن يشرئبّوا إلى ألوهةٍ تتخطّى حدود بشريّتهم. إنّه محكوم عليهم سلفاً بأن يتألّهوا على «مقاس» البشر. يظلّ «الإنسان مقياس كلّ شيء» كما أُثر عن بروتاغوراس. ومن ثمّ كلّ نظر فينومينولوجي تجاه الإله هو نظر في حدود النظر البشري. بهذا المعنى

يكون الإله صنماً. ليس المشكل إذاً في أنّ الوثنيين لا إلهَ لهم، أو أنّ إلههم إله زائف؛ بل في كونهم لا يمكنهم أن يتصوّروا ألوهة أيّ إله إلا على مقاس بشري. وليس المشكل في أنّ النحت البشري لم ينجح في إعطاء هيئة تليق بما هو إلهيّ؛ بل في أنّ الصنم المنحوت لا «يمثّل» شيئاً بعينه؛ بل هو بالأحرى يمثّل «انخفاضاً (étiage) معيّناً في العنصر الإلهي»، وهو انخفاض لا مردّ له لأنّه مرتبط في بنيته بقدرة البشر على «احتمال» ما هو إلهي. الوثنيون بشر لا يستطيعون احتمال ما هو إلهيّ إلا في شكل صنم؛ أي في شكل نظرة متحجّرة على حجر. «إنّ الصنم يستودع ويحفظ في مادّته البهاءَ (l'éclat) الذي فيه تحجّرت نظرةٌ ما، في انتظار أن تتعرّف نظراتٌ أخرى إلى البهاء الخاص بمرئيّ أوّل من شأنه أن يحجّرهم في مداهم الأعلى» (ص24-25).

ولأنّ الصنم لا يظهر إلا على مقاس البشر فإنّ الإنسان يستطيع «إيداع التجربة الصنميّة في الفن»، والذي يكون دوره عندئذٍ أن يجعل الآلهة في مرأى، ومن ثَمَّ في متناول البشر. وهو لا يمكنه أن يؤمّن مثول الآلهة في مرأى البشر إلا طالما أنّ الآلهة لم تنسحب من أفقهم؛ أي لا تزال على استعداد كي يراها البشر. ليس الصنم سوى «بهاء الإله» كما هو متاح للبشر أو لعيون البشر؛ إذ وحده هذا البهاء يستحق صفة «الصنم» (ص25). الأصنام ليست مجرد «تماثيل منتصبة» (statues) في الحياة اليومية؛ بل هي علامات رائعة على «بهاء بقي محفوظاً» للنظر من عالم شعب ما.

لكنّ خطورة التوضيحات السابقة لا تنكشف للقارئ إلا عندما يقوم ماريون بمجازفة منهجيّة مثيرة: أن يفترض أنّ «المفهوم» الفلسفي عن الله لا يعدو أن يكون «صنماً»، ولا يمكنه أن يكون إلا كذلك (ص26). لا يسعى المفهوم إلا إلى ما يسعى إليه الصنم: القبض على العنصر الإلهي بأصابع غير مرتعشة، كما قال جبران ذات مرة. ما يقوم به المفهوم (concept, concipere, capere) هو «الإمساك» بالإله وحصره في «علامة»؛ أي في شيء «يعلُم» لنا، ويسِمُ نفسه كي يُرى. قال:

«عندما يعرض فكرٌ فلسفيّ ما مفهوماً معيّناً عمّا يسمّيه عندئذٍ "الله"، فإنّ هذا المفهوم يعمل على وجه الدقة باعتباره صنماً: هو يجعل نفسه يُرى، لكنّه بذلك يتحجّب كأفضل ما يكون كما مرآة؛ حيث يتلقّى الفكر، على نحو غير مرئيّ، تحديداً للموقع الذي بلغه؛ حيث إنّ اللامرئيّ سوف يجد نفسه، من خلال مقصد معلّق على المفهوم المثبّت، بلا صفة ومهجوراً؛ يتحجّر الفكرُ، ويظهر المفهوم الصنميّ عن "الله" حيث لا يحكم على الله بقدر ما يحكم على نفسه» (نفسه).

الإله/الصنم ليس الله إلا مفهوميّاً فقط. وكلّ ما أنتجته الميتافيزيقا من «أصنام مفهومية» عن الله من قبيل «العلة الأولى»، «المحرك الأول»، «الموجود الأول»... هي، بحسب ماريون، لم تفعل غير أن تستودع في المفهوم أفقر صيغة عن العنصر الإلهي في أفق البشر وعلى مقاسهم (ص27). ليس الإله الميتافيزيقي غير «حدّ» الألوهية التي في متناول المفهوم. ولم يتخطّ كانط أو نيتشه أو هايدغر فكرة الإله/الصنم، حتى عندما تحدّثوا عن «الإله الأخلاقي» بوصفه «المؤلّف الأخلاقي للعالم». إنّ فويرباخ، هنا، مَن وضع المشكل في موضعه عندما قال في كتابه **(ماهية المسيحية)**: «إنّما **الإنسان** هو **النموذج الأصلي** لأصنامه» (نفسه).

ما فعله ماريون هو قلب المشكل الفلسفي حول الله من نطاق «أبولوجي» إلى مستوى إشكالي رائع: بدلاً من الدفاع عن الله المسيحي ضدّ تقليد نقد الدين (فويرباخ، ماركس،...) أخذ ماريون طريقاً آخر: إنّه المصادقة الفينومينولوجية على صلاحيّة نقد المفهوم الميتافيزيقي أو الأخلاقي عن الله، وذلك باعتباره مفهوماً صنميّاً. لم ينقد فلاسفةُ نقدِ الدين، إذاً، غير المفهوم الوثني عن الله. وهم محقّون في ذلك. ومن ثَمّ أتى ماريون إلى قطف الثمرة الفينومينولوجية لهذا الانزياح المثير في طرح الإشكال: إنّ ما عرفته الثقافة الغربية المعاصرة من «أفول الأصنام»، بحسب عبارة نيتشه، نتيجةٌ لا مردّ لها؛ لأنّ الصنم يحمل في نفسه بذور «أفوله». هذا الأفول تمّ تجريبُه

«أستاطيقيّاً» مع الرومانسيين، عندما نجح عصر الأنوار في طرد الأصنام التقليدية من المشهد؛ ثمّ «عدميّاً» (أو علمانيّاً) مع الفكر المعاصر الذي يبدو «منعتقاً، أو فقط محروماً ومجرّداً» تماماً من «الكتب والأفكار، من الأصنام والكهّان» (نفسه).

وهكذا ما يمكن أن يَعدّه نقاد الدين مكسباً سياسياً أو نقدياً ينظر إليه ماريون على أنّه «حرمان» أو «تجريد من ملكية» روحية كان يتمتّع بها الإنسان قبل الحديث.

الأيقونة:

لقد جمّع ماريون في معنى «الأيقونة» جملة عجيبة من المفارقات التي تجعلها في مقام مختلف تماماً عن مقام «الصنم». إنّ الأيقونة، على عكس الصنم، لا تُرى لكنّها تظهر (ص28). وهنا علينا أن نصرّف تفريقاً رقيقاً بين ما ينتج عن النظر وبين ما يستثير الرؤية حتى يصبح غير المرئيّ مرئيّاً، حتى «يشبّه» لنا: إذ تدين الأيقونة بمعناها إلى «شبَهٍ» (eikô/eoika) هو بمثابة ساتر عن المرئيّ (نفسه). موضوع الأيقونة هو «الإله غير المرئي». ومن ثَمّ إنّ الأمر هو: «أيقونةٌ ليس عن المرئي؛ بل عن اللامرئي» (ص29). يحاول الصنم أن يقبض للعين الوثنية على شطر من اللامرئي بوساطة شطر من المرئي؛ لكنّ الأيقونة تطلب اللامرئيّ بذاته، «أن تجعل اللامرئي مرئيّاً»، ومن ثَمّ هي تفرض على النظر أن يتخطّى حدود نفسه؛ أي حدود المرئي، وتدعوه إلى إدراك ما لا يُدرك بالنظر، وذلك بضخّ شيء من «اللامتناهي» في ما نرى (ص29-30).

ما يحضر في الأيقونة ليس «موضوعاً» (hupokeimenon)؛ فما يحضر في الأيقونة هو «persona»، الشخص/الأقنوم (hupostasis): لم يكن الأمر يتعلّق بالحضور الجوهري أو المادي للمسيح في «الأفخارسيا» (εὐχαριστία/ eukharistía)، أو القربان المقدس؛ إنّ ما يشهد عليه «الشخص» هو «النيّة (stokhasma) التي تحرّك نظرةً ما» (ص31). ما تشير إليه الأيقونة هو ما

يُرى، الذي يملك نيّة النظر ويفرضها على الرائي. لم يعد النظر ملكيّة الإنسان؛ لا تملك العين إلا المرئيّ. لكنّ نيّة النظر تتجاوزها. النظر ملكيّة الأيقونة: «إذا كان الإنسان، من خلال نظره، يجعل الصنم ممكناً، ففي التأمّل الموقّر للأيقونة ما يجري هو، على الضدّ من ذلك، أنّ نظرة اللامرئيّ، بشخصه، هي التي ترنو نحو الإنسان. إنّ الأيقونة تنظر إلينا - هي **تعنينا**، بكونها تترك نيّة اللامرئيّ تحدث بشكل مرئيّ... الأيقونة تنفتح في وجهٍ ما ينظر إلى أنظارنا من أجل أن يستدعيها إلى أعماقه» (نفسه).

الإله المسيحي وجهٌ أو لا يكون؛ وحده وجهٌ إلهيّ يمكنه أن يرانا. ولذلك ثمّة فرق بين مرئيّة الصنم: فهو لا ينظر إلينا؛ وبين مرئيّة الأيقونة: فإنّها وجهٌ ينظر كي يجعل اللامرئي مرئيّاً لنا. ثمّة نوع من اللامتناهي الذي يولد عند كلّ أيقونة. ولأنّ الأيقونة تشير إلى إلهٍ لا يُرى فهي متمنّعة عن أيّ نوع من العرض «الأستاطيقي»: وحده الصنم ينتج أستاطيقاً؛ أي تقنية إحساس جميلة بالإله المرئي على مقاس البشر؛ يظلّ الصنم وثيقة بشرية عمّا هو إلهي، لكنّه لا يمكنه أن يشير إلى ألوهة تتخطّى ملكة الحسّ لدينا. أمّا الأيقونة فهي تُقاس بحسب العمق اللامتناهي في الوجه الذي ينظر إلينا. مقاس الصنم هو «الأيستزيس»؛ أمّا مقام الأيقونة فهو «الكارثة» (ص33)، التي تلحق بالنظر البشري كي يشرف على «الهاوية» التي تفصل البشر عن الله. الصنم أستاطيقي لكنّ الأيقونة هرمينوطيقية: وحدها «تأويلية يمكنها أن تقرأ في المرئيّ نيّة اللامرئي» (ص34). وتعريف الأيقونة هو: «مرئيّة اللامرئيّ بما هو كذلك» (ص35).

إلى أيّ حدّ يمكن للفيلسوف أن يبني مفهوماً عن الأيقونة؟

حين يكون الإله صنماً تسهل بلورةُ مفهوم عن ماهيّته؛ المفهوم نفسه كينونة صنميّة؛ أي سياسة تثبيت لما يقبل التعريف وفق السؤال «ما هو». لكنّ الأيقونة لئن كان يمكن تصوّرها فهي ليست مفهوماً إلا بقدر ما يتخلّى المفهوم عن السؤال «ما هو»: لا يمكن أن نبني مفهوماً فلسفيّاً عن الأيقونة

طالما نأخذ المفهوم في تعريفه التقليدي؛ أي المفهوم وفق سياسة الماهية. وسياسة الماهية تفترض أنّه يمكن لنا أن نعرّف الله على نحو يستوفي ماهيته؛ بل حتى أن نثبت وجوده بوسائل نظرية. وهكذا كانت الفلسفة التقليدية تعدنا دوماً بأنّه يمكن للبشر أن يتصوّروا ما هو غير قابل للفهم في حدّ ذاته، أنّه يمكن لعقولنا أن تتصوّر ما هو خارج عن أفق الحقيقة الذي يخصّنا. لكنّ النتيجة هي تحويل الله إلى صنم. وحده إلهٌ صنميّ يمكن أن يُعرَف فلسفيّاً، وأن يُثبت وجوده. ولكن بمجرّد أن يكفّ الإله عن أن يكون صنماً يسقط المفهوم في عطالة مربكة. علينا أن نتصوّر مفهوماً لا يدّعي أنّه يمكننا «أن نفهم ما لا يقبل الفهم» (ص35). كيف ذلك؟

يقول ماريون: «إنّ الأيقونة تفرض على المفهوم أن يتقبّل مسار العمق اللامتناهي» (ص36)، ذاك الذي يرنو إليه الوجه داخل الأيقونة المسيحية. ولذلك إنّ «هرمينوطيقا الأيقونة إنّما كانت تعني: أنّ المرئي لا يصبح مرئيّةَ اللامرئي إلا متى تلقّى القصد، باختصار، متى كان يحيل، فيما يخصّ القصد، على اللامرئيّ» (نفسه). الصنم متناهٍ، على مقاس النظر الإنساني؛ أمّا الأيقونة فهي تنطوي على عمق لامتناهٍ يتخطّى رؤية البشر. ما تنبني عليه الأيقونة هو «مفهوم المسافة» (نفسه). الوجه مسافة؛ لكنّ الصنم مكان. ومن ثمّ لا يمكن ادّعاء أيّ معرفة مطلقة إلا عن إله الأصنام. الصنم يسطّر مساحة المقدّس ويغلقها داخل رؤية البشر؛ أمّا الأيقونة فهي تزعزع النظر البشري وترمي به في هاوية اللامتناهي (ص37).

الصنم وموت الإله:

تكمن طرافة التمييز، الذي يقترحه ماريون بين الصنم والأيقونة، في كونه ينجح في إلقاء نور جديد على أطروحة نيتشه حول «موت الإله». ما الذي مات بالتحديد: الصنم أم الأيقونة؟

يبدأ ماريون بالتذكير بما يسمّيه «الصنمية المضاعفة» (double idolâtrie) (ص39) في معنى الصنم: إنّه أستاطيقي ومفهومي في آن. في الحقيقة الصنم

لا يُظهر للعين البشرية إلا ما تراه. هو يغلق الأفق ويحصر نظر البشر في مساحة الإله-الصنم. لا يشير الصنم إلى ما هو أبعد من المرآة المرئية أمامنا. الصنم مرآة لكنّنا لا نراها؛ بل نرى الإله بوصفه آلة مقدّسة معزولة عن بقية الأشياء. بطبيعة الحال، لم تعد الأصنام مثيرة بالنسبة إلى نظرتنا الحديثة: لقد فقدت الأصنام «وجاهتها» (ص41). ذلك أنّ البشر لا يقدمون على تجارب الله إلا في حدود نوع من الكيان: «كلّ حقبة لها هيئة عن الإلهي الذي يتحدّد في صنم ما في كل مرة» (ص43). لا يخلو عصر من أصنام. لكنّ الصنم دليل دوماً على محدوديّة ألوهيّة ما. الصنم ليس سوى «الصورة التي يصطنعها الكيان عن الإلهي» (ص44) في عصر ما.

إذاً من هو الإله الذي مات في أطروحة نيتشه؟

بحسب ماريون، هذا الإله لا يموت إلا بقدر ما يتحوّل الإله إلى مفهوم. تجميد الإلهي في مفهوم هو ما يهيئه للموت: لا يموت إلا إلهٌ مفهومي. ومن ثَمّ إنّ المعنى الوحيد للإلحاد هو أن يكون «إلحاداً مفهوميّاً» (athéisme conceptuel)؛ أي إلحاداً يحصر الإله في خانة المفهوم؛ أي ما يمكن إدراكه بشكل محدود لأنّه قابل للفهم تحت هذا التعريف فحسب (ص45). تعويض الله بآلهة مفهومية هو الذي يقود إلى الإلحاد كموقف مقابل أو خصم لنوع من المفهوم عن العنصر الإلهي. هذا يعني أنّ الإله-الصنم غير ممكن خارج أفق الإنسان؛ الأصنام توجد دوماً على مقاس البشر: «يظلّ الإنسان هو الموضع الأصلي لمفهومه الصنمي عن الإلهي» (ص46). لا يُلحد الناس، عندئذٍ، إلا على مقاسهم، على قدر احتمالهم لمعنى الإله بوصفه مفهوماً. وبهذا المعنى يجب تنزيل استدراك نيتشه في بعض شذراته الأخيرة؛ إذ قال: «في حقيقة الأمر وحده الإله الأخلاقي قد تمّ دحضه وتجاوزه. ولكن أليس ثمّة من معنى لأن نفكّر في إله «ما وراء الخير والشر؟»». الإله الأخلاقي هو وحده الذي مات. فقط لأنّه ناتج أخلاقي عن منطق القيمة في أفق البشر (نفسه). نوع معيّن من تصوّر القيم هو الذي يجعل الإله الأخلاقي ممكناً. ولكن أيضاً هو

الذي يجعل موته ممكناً. ومن ثمّ إنّ الإله الأخلاقي غير ممكن من دون أصنام؛ أي من دون معادلة بين الإله والصنم. ولذلك، لا ينفي نيتشه أنّ «آلهة جديدة» لا تزال ممكنة؛ آلهة لا يمكن اختزالها في الإله الأخلاقي. وهكذا علينا أن نقرأ «أفول الأصنام» بوصفه أيضاً نوعاً من «الفجر» لعنصر إلهيّ (ص47) حرّ من أيّ صنميّة، ومن ثَمّ لا يمكن اختزاله في القيمة الأخلاقية. ولكن هذا يعني أيضاً (كنوع من المفاجأة الفلسفية) أنّ الإلحاد الأخلاقي بالأصنام يمكن أن ينطوي على دلالة موجبة وأخّاذة: إنّ الإلحاد الأخلاقي بالإله الأخلاقي الذي مات قد يسوغ بالنسبة إلينا باعتباره ضرباً من «تحرير العنصر الإلهي (une libération du divin)» (ص50)؛ تحرير الله من الأصنام الأخلاقية التي حوّلته إلى قيمة على مقاس البشر.

كلّ كلام عن الله باعتباره مفهوماً أخلاقياً هو، بحسب ماريون، كلام صنمي، أو يندرج في عقيدة الأصنام. وهذا هو حال القول الميتافيزيقي في وجود الله، ولكن أيضاً على كلّ قول «وضعي» عنه (ص51). وعن سؤال: «كيف دخل الله إلى الفلسفة؟»[1]، كان هايدغر قد أجاب بأنّه لم يدخل الله إلى الفلسفة إلا لأنّه قبِل أن يتحوّل إلى أحد مفاهيمها الأكثر مركزيّة: مفهوم «السبب».

قال: «إنّ وجود الموجود، في معنى العلة لا يمكن تمثّله إلا بوصفه (causa sui)؛ أي علّة ذاته. بذلك تمتّ تسمية المفهوم الميتافيزيقي عن الله. [...] هذه هي العلّة الأولى (Ur-Sache) بوصفها علّة ذاتها (causa sui). كذا هو الاسم الذي يناسب الله في الفلسفة. هذا الإله لا يمكن للإنسان أن يصلّي له، ولا أن يضحّي. أمام ما هو (causa sui)، ما هو علّة ذاته هو لا يمكنه أن يقع راكعاً وقد امتلأ فؤاده روعاً وخشيةً، ولا يمكنه أمام هذا الإله أن

(1) M. Heidegger, Identität und Differenz, Verlag Günther Neske Pfullingen 1957, S. 46. "Die Frage: Wie kommt der Gott in die Philosophie?..."

يعزف ويرقص. وهكذا، إنّ الفكر الذي لا إله له، الذي ينبغي عليه التخلّي عن إله الفلسفة، الله كعلّة لذاته، هو على الأرجح فكرٌ أقرب إلى الله الإلهي»[1].

إنّ فهم الله بأنّه علّة ذاته هو، بحسب ماريون، فهم صنميّ للألوهة. وهو ما يحوّلها إلى مفهوم يمكن دحضه. من هنا، يبدو الدين (المسيحي مثلاً) في حِلٍّ من التفكير في الله بوصفه موجوداً هو علّة ذاته (Ens causa sui)، كما تتقوّل الفلاسفة. لا يحتاج الدين إلى السببية. أمّا الميتافيزيقا، فلا يمكنها أن تتصوّر الله إلا باعتباره سبباً. الله الديني ليس سبباً ولا علّة ذاته، ولا مفهوماً، ولا فضاءً نظرياً للتفكير في معنى الألوهة. وهنا ينزّل ماريون معنى «الوحي» بوصفه المقابل الذي يدعو إلى التفكير في معنى الله بلا مفهوم؛ أي «التفكير غير الصنمي في الله» (ص57). وهكذا، إنّ الرهان الفلسفي، الذي يتراءى هنا، هو: «ينبغي، إذاً، أن ينجح المرء في التفكير في الله خارج الميتافيزيقا» بقدر ما إنّ هذه تقود إلى «الإلحاد المفهومي» (ص57-58). الرهان هو «تحرير الله من الصنميّة» (نفسه)؛ أي صنميّة السبب. هذه العناصر تبقى فلسفية؛ لأنّ ماريون يقرّ بأنّه يستفيد هنا من إشارات نيتشه عن «الآلهة الجديدة» (ص59)، كما يستأنف توضيحات هايدغر الثاني عن نمط من الإلهي غير الميتافيزيقي؛ أي الذي يتخلّى فيه الله عن دور العلة الأولى لوجود الموجودات. ما يعد به مثل هذا التفكير غير الصنمي هو التحضير لإمكانية التفكير في «آلهة محرّرة (dieux libérés) من الصنمية الأخلاقية» (نفسه).

(1) Ibid. S. 51, 64-65. "Das Sein des Seienden wird im Sinne des Grundes gründlich nur als causa sui vorgestellt. Damit ist der metaphysische Begriff von Gott genannt. (...) Dies ist die Ursache als causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. Demgemäss ist das gott-lose Fenken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muss, dem göttlichen Fott vielleicht näher".

وبحسب ماريون، طالما أنّ الإلهي يمرّ من وضع أخلاقي إلى آخر فهو لن يتحرّر. وهو في تقديره سمة عصرنا: نحن نشهد «طوفاناً بربريّاً من الأصنام المرعبة والباطلة، التي لا يكفّ عصرُنا العدمي عن تنمية استهلاكها، هو أمارة على حنق الأصنام، وليس، بالطبع، على انبعاث شيء مثل رغبة طبيعية في رؤية الله» (ص60).

لقد وعدنا نيتشه بآلهة جديدة، ووعدنا هايدغر بنوع من «البدء الآخر» في التفكير في الوجود. لكنّ هذا البدء الآخر، مثله مثل الآلهة الجديدة، بحسب ماريون، «لا ينتمي إلى أيّ مستقبل»؛ إنّه «يفتح مستقبلاً بلا آتٍ (un futur sans avenir)» (ص61). ومن ثمّ يبدو شيء مثل التفكير في «وجود الله» (l'existence de Dieu) أمراً «في غير محلّه، متسرّعاً، وغير دقيق» (ص64). قال ماريون: «ماذا يعني وُجد (exister)، وهذا اللفظ هل هو ملائم لشيء مثل الله؟» (نفسه). وهذا يعني أنّ إشارات هايدغر إلى عنصر إلهيّ خارج الميتافيزيقا، إلى «إلهٍ أكثر ألوهة (un dieu plus divin)» هو أيضاً لا يخلو من صنميّة؛ لأنّ وجود الله، عندئذٍ، لا يتعلق بالله؛ بل بالوجود: الوجود هو دوماً أعجوبة الأعاجيب، وليس الله (ص65). أنّ هناك وجوداً وليس عدماً هذا هو لغز التفكير بحسب هايدغر. هنا يتحوّل الإلحاد من الإنكار إلى التعليق: لقد تمّ فلسفيّاً تعليق مفهوم الله، والانخراط في تساؤلات من نوع آخر (ص67).

إنّ طرافة موقف ماريون من صنميّة أيّ قول ميتافيزيقي، أو حتى فلسفي، في الله تكمن في كونه لا يرى في استحالة بناء مفهوم عن الله أمراً سلبيّاً؛ صحيح أنّ إشارات هايدغر تفضي إلى تعليق مفهوم الله الميتافيزيقي، وتنقل السؤال إلى ميدان المقدّس، حيث لا يمكن لأيّ سببيّة أن تعمل؛ لأنّ التفكير سوف يجري عندئذٍ خارج الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود، لكنّ استحالة التفكير في معنى الله بوسائل الميتافيزيقا ليس نتيجة سلبية بالضرورة. ما تقوله الفلسفة بعد هايدغر هو هذا: «إنّ الله، إذا كان يجب التفكير فيه،

فإنّه لن يستطيع أن يجد أيّ فضاء نظري على مقاسه» (ص71). ويؤصّل ماريون نكتة الإشكال التي يعمل عليها في جملة سفر الخروج (3، 14) الشهيرة، ولكن في ترجمة تأويلية مثيرة: «أنا هو الذي أريد أن أكون» (je suis celui que je veux être). ورهان التأصيل هنا هو: أنّ «الكينونة»، التي في قوله «أكون»، هي «لا تقول شيئاً عن الله». وما وصل إليه هايدغر عن استحالة التفكير في الله الميتافيزيقي يمكن أن يوفّر، بحسب ماريون، «مدخلاً **سالباً** إلى التفكير المستحيل في الله» (نفسه). أنّ الله «لا يمكن التفكير فيه» (l'impensable) هو المقام الوحيد كي ندخل في علاقة معه. قال: «لا يمكن التفكير في الله إلا في شكل ما لا يمكن التفكير فيه» (ص72). إلا أنّ ما لا يمكن التفكير فيه هذا هو مقام يتجاوز مقاس البشر، سواء من حيث القدرة على التفكير أم عدم القدرة على التفكير. لا يتعلق الأمر بعجز بشري؛ بل بخاصية في الله نفسه. علينا أن نأخذ «ما لا يمكن التفكير فيه» كخاصية موجبة، وليس كمفعول سالب لإرادتنا.

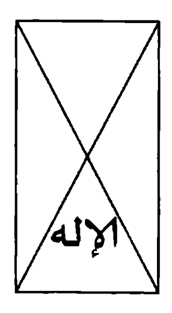
ما لا يمكن التفكير فيه يجعل الله خارج أفق الصنم، ومن ثَمَّ خارج المفهوم، وخارج إمكانية أيّ معرفة قد تزعم إثبات وجود الله بوسائل العقل السببي. من هنا، يقترح ماريون نقل العلاقة مع الله إلى مستوى آخر؛ حيث يمكن لما لا يمكن التفكير فيه أن يأخذ معنى بالنسبة إلينا؛ أن نأخذ الله بوصفه مفهوماً مشطوباً: أن نضع صليباً أو شطبة على مفهوم الله حتى يمكن أن ندخل في علاقة فلسفية معه. قال:

«إنّ ما لا يمكن التفكير فيه يجبرنا على أن نستبدل الهلالين (guillemets) الصنميين في «الله» بالله نفسه الذي لا تحدّه أيّة أمارة على معرفته؛ وكي نقول ذلك، لنشطب الله بصليبٍ من نوع صليب القديس أندراوس[1].. لا يشير

(1) صليب له شكل الحرف اللاتيني x. وهو مأخوذ هنا بوصفه نوعاً من التقاطع الذي يمكن أن يؤخذ على أنّه شطب للاسم المكتوب.

الصليب إلى أنّ الله يجب أن ينقرض كمفهوم، أو ألا يتدخّل إلا بصفته فرضية في طور المصادقة عليها؛ بل إنّ ما لا يمكن التفكير فيه لا يدخل في حقل تفكيرنا إلا بأن يجعل نفسه غير قابل للتفكير فيه بشكل مشطّ؛ أي بنقد هذا التفكير: أن نشطب الله، هو أمر يشير ويذكّر، في واقع الأمر، بأنّ الله يشطب (rature) تفكيرنا؛ لأنّه يملؤه حتى يطفح[1] (sature)؛ بل أفضل من ذلك، هو لا يدخل في فكرنا إلا بأن يجبره على أن ينقد نفسه. إنّ شطب الله نحن لا نرسمه فوق اسمه المكتوب إلا لأنّه، منذ أوّل الأمر، يمارسه على فكرنا، باعتباره ما لا يمكن التفكير فيه الخاص به (comme son impensable). نحن لا نشطب اسم الله إلا من أجل أن نجلو لأنفسنا، بطبيعة الحال، أنّ طابعه غير القابل للتفكير قد طفَّح فكرَنا منذ الأصل، وإلى الأبد» (ص72-73).

فرضية ماريون هي: أنّ علينا أن نفكّر في الله المشطوب خارج أفق الفرق الأنطولوجي بين الوجود والموجود، ومن ثَمَّ خارج السؤال عن الوجود عامة. وتتدرّج الصعوبة عندئذٍ من «الاسم» إلى «المفهوم» إلى «العلامة» (le nom, le concept, le signe). الله اسم، ولكنّه ليس مفهوماً؛ لذلك هو علامة تشير إلى ناحية ما لا يقبل التفكير فيه. وبحسب ماريون لم يعد لدينا أيّ اسم مناسب هنا سوى «المحبة»، وهو مغزى عبارة القديس يوحنّا: «الله محبة- agapé» (1 يوحنا، 4، 8). ولكن لماذا المحبة؟



(1) من طفّح الإناءَ؛ أي بالغ في ملئه حتى فاض.

ما نسيته الميتافيزيقا، وهايدغر معها، ليس الوجود؛ بل المحبة. وأخطر استدعاء لمعنى المحبة، هنا، هو أنّ الحب وحده يمكنه أن «يحرّر فكرة الله المشطوب من الصنميّة الثانية» (ص73)؛ أي صنميّة الوجود، أو صنميّة المفهوم. ويدلّل ماريون على وظيفة الحب ما بعد الميتافيزيقية على هذا النحو:

أوّلاً، إنّ الحب لا يخشى ما لا يمكن التفكير فيه. الحبّ جودٌ أو لا يكون. ومن ثمّ إنّ الله/المحبة من شأنه أن يبطل كلّ القيود الصنميّة. لا يمكن أن نطالب من يحبّ بأن يوجد. الحب بلا شروط دوماً، ومن ثمّ إنّ الله لا يوجد لأنّ عليه أن يوجد؛ بل يوجد لأنّه يجود بلا مقابل. ومن ثمّ إنّ رأس المشكل هنا هو أن نريد ذلك أو لا نريده. يكفي أن نريد حتى يصبح الله محبة. كلّ شرط مفهومي سوف يفسد الألوهة، ويحوّله إلى صنميّة؛ أي إلى علاقة رسميّة بالمرئيّ (ص73-74).

ثانياً، أن نفكّر في الإله المشطوب، بوصفه محبّةً، يمنعنا سلفاً من أيّ حاجة إلى أصنام؛ أي إلى مرايا لامرئيّة حتى نراه. الحبّ ليس مفهوماً؛ هو لا يدرك أو يقبض على موضوعه؛ هو لا يستجمع ما يفهمه في هيئة صنم.

«الحب لا يزعم أنّه يفهم، بما أنّه ليس في قصده أن يأخذ شيئاً؛ هو يصادر على عطائه الخاص، عطاء حيث يتطابق المعطي مع العطيّة، من دون أيّ تقييد أو احتفاظ أو سيطرة. وهكذا الحب لا يعطي ذاته إلا بأن يتخلّى عنها، مخترقاً دوماً حدود عطيّته، حتى يزدرع نفسه خارج ذاته» (ص74-75).

ولأنّ الحب يتخطّى كلّ نوع من الحدود فهو بطبعه ضدّ الأصنام؛ أي ضدّ سياسات المرئي. «الحب يقصي الصنم» (ص75)؛ أي ينفر من كلّ تمثيل للمرئي على أنّه مقدّس أو إلهيّ. حتى ولو كان مفهوماً. ما توفّره الفلسفة، التي تزعم أنّها تستطيع أن تبني معرفة عن وجود الله، هو صنميّة من نوع ثانٍ فقط؛ صنميّة الإله/المفهوم. لكنّها لا تساعد أبداً على الولوج إلى أفق إله/

الوحي؛ أي إله/ الأيقونة (ص80). وحده إله/ المحبة يمكنه ذلك. هذا الإله لا يمكن أن يقبل أن نفكّر فيه إلا عندما نخاطبه خارج لغة المفهوم؛ أي من دون أيّ نيّة في إثبات وجوده؛ أي من دون أيّ سلوك صنميّ. «إنّ الله لا يمكن أن يهب ذاته للتفكير من دون صنميّة إلا انطلاقاً من ذات نفسه وحدها؛ أن يهب نفسه للتفكير باعتباره محبّةً، ومن ثمّ باعتباره هبةً؛ أن يهب نفسه للتفكير باعتباره تفكيراً عن الهبة. أو بشكل أفضل، باعتباره هبة للتفكير، باعتباره هبة تهب نفسها للتفكير» (ص75).

كلّ ذلك يعود إلى هذا الاعتبار العالي: «أن يهب نفسه لا يعني بالنسبة إلى التفكير سوى أن يحبّ» (نفسه).



§ 10

ما هو مستقبل الدين؟
حوار ما بعد-حديث حول الإيمان

«فكنْ في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلّها»

ابن عربي، فصوص الحكم

«دعوا غير التوّاقين يجدّدون النسل. أمّا التوّاقون فعليهم أن يخلقوا نسلاً آخر»

ميخائيل نعيمة، كتاب مرداد

«الإنسان إلهٌ يرتفع إلى ألوهيته ببطء شديد. وبين مسرته وآلامه ننام ونحلم أحلامنا»

جبران، كتاب آلهة الأرض

توطئة:

في سنة (2004م) بالإيطالية، ثمّ في ترجمة إنجليزية سنة (2005م)، نشر ريتشارد رورتي وجياني فاتّيمو كتاباً طريفاً تحت عنوان (**مستقبل الدين. تضامن، محبّة، تهكّم**)، أشرف على تحريره باحث من جامعة القدّيس لاتيران في روما هو سانتياغو زابالا[1]، مع ملاحظة أنّ العنوان الإنجليزي لم يبقِ

(1) Richard Rorty, Gianni Vattimo, The future of Religion. Edited by Santiago Zabala, Colombia University Press, New York, 2005.

على العنوان الصغير. والكتاب يضمّ مقدّمة وضعها زابالا تحت عنوان «دين من دون متألّهين ولا ملاحدة» (ص1- 27)، ثمّ مقالة أصلية لرورتي تحت عنوان «العداء لرجال الدين والإلحاد» (ص29- 41)، ثمّ مقالة طريفة لفاتّيمو تحت عنوان «عصر التأويل» (ص43-54)، وأخيراً محاورة بين المفكّرين الثلاثة تحت عنوان «ما هو مستقبل الدين بعد الميتافيزيقا؟» (ص55- 81).

حاول زابالا أن يعيّن إطار اللقاء الفلسفي الذي جمع بين رورتي وفاتّيمو؛ بين ممثّل البراغماتية ما بعد الحديثة في شمال أمريكا وبين رائد «الفكر الضعيف»، كصيغة ما بعد تأويلية عن أوربا الفلسفية منذ نيتشه وهايدغر. وذلك من خلال هذا الرهان المثير: أنّه «بعد الحداثة لم تعد ثمّة مبرّرات فلسفية قويّة، سواء لأن يكون المرء ملحداً يرفض الدين أو لأن يكون متألّهاً يرفض العلم»[1]. ثمّة وضع روحي جديد تكوّن في أفق «ما بعد الحداثة» يحمل مفارقة مذهلة: إنّها عودة «الإيمان» أو الدين بعد تفكيك الميتافيزيقيا، ولكن بسبب ما أعلنه نيتشه تحت عنوان «موت الإله» خاصةً؛ أيّ إيمان بعد موت الإله؟ وبم سوف يؤمن المؤمنون؟ ما يلفت الانتباه هنا هو أنّ زابالا يماهي بين موت الإله وبين «علمنة المقدّس». لا يخلو الأمر من التباس كبير: ألا تعني علمنة المقدّس إبطال الدين القائم على فكرة الإله؟ ومن ثَمَّ إلغاء الجهاز الروحي الذي يجعل ظاهرة الإيمان ممكنة؟

ينبّهنا زابالا إلى أنّ صلة عميقة تربط بين ظاهرة العلمنة وحرص الأوربيين على التشبّث بماضيهم الديني. ثمّة تداخل محيّر بين التحرّر من الدين المسيحي وبين الحفاظ على علاقة مفضّلة معه.

يقول: «على عكس شطر واسع من اللاهوت المعاصر، إنّ موت الإله هو شيء ما بعد-المسيحي[2] أكثر منه شيئاً ضدّ-المسيحي[3]؛ نحن الآن

---

(1) Ibid, pp. 1-2.

(2) post-Christian.

(3) anti-Christian.

نعيش في العصر ما بعد المسيحي لموت الإله، حيث أصبحت العلمنة هي المعيار بالنسبة إلى كلّ خطاب لاهوتي»[1].

وفي هذا السياق المخصوص، ينزّل زابالا طبيعة المساهمة الفلسفية لكلّ من ريتشارد رورتي وجياني فاتيمو: إنّهما رائدان لنوع جديد من الثقافة هي «الثقافة ما بعد الدينية»، وهي تعني تحديداً «مستقبل الدين بعد تفكيك الأنطولوجيا الغربية»[2]. لا يتعلق الأمر بمجرد «فهم» موضوعي جديد للدين؛ بل بثقافة أو نوع جديد من الفكر أُطلق عليه اسم «الفكر الضعيف» أو «المخفّف» (weak thought)، وهو ليس ضعيفاً، أو واهناً إلا في أمر واحد هو العزوف الحاسم عن الرغبة في «التأسيس» الأنطولوجي لأيّ خطاب حول حقيقة الكينونة.

علينا الآن أن نتعرّف إلى صيغة المشكلة كما طرحها فاتيمو، ثمّ نتعرض إلى ملاحظات رورتي عليها.

عصر التأويل:

تحت عنوان طريف هو «عصر التأويل»[3]، يقدّم فاتيمو صيغة مركّزة عن مساهمة الهرمينوطيقا في النقاش حول مستقبل الدين. ينطلق فاتيمو من التنبيه إلى أنّ التأويل، هنا، ليس «قضية موضوعية»؛ أي ليس قولاً حول «ماهية» الأشياء؛ بل هو انخراط صريح في ما أشار إليه نيتشه بعبارته «لا توجد وقائع، بل تأويلات فقط». وهو ما انخرط فيه هايدغر منذ بداياته، ولاسيّما في (**الكينونة والزمان**). لا يقدّم الفيلسوف التأويلي «أدلّة»؛ بل فقط «أجوبة على وضعيات وجد نفسه متورطاً فيها، ملقى بها داخلها»[4]. وما تعلمناه من

---

(1) Ibid, p. 2.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 43 sq.

(4) Ibid, p. 44.

هايدغر، أوّلاً، «أنّ المعرفة هي دائماً تأويل ولاشيء آخر»؛ وثانياً، أنّ «التأويل هو الأمر الواقع الوحيد الذي عنه يمكننا أن نتكلم»[1]؛ وثالثاً، أنّه كلّما حاولنا الإمساك بالتأويل في «أصالته» (Eigentlichkeit) كلّما وقفنا على «طابعه التاريخي» أو «الحدثي» (ereignishaft)؛ ورابعاً، أنّ التأويل لا يمكن أن نحتجّ له إلا باعتباره «جواباً مهمّاً عن وضعية تاريخية مخصوصة»[2].

نحن لا نعرف إلا بقدر ما نفهم معنى كينونتنا؛ ونحن لا نؤوّل إلا لأنّ كينونتنا هي أمر واقع وليس اختياراً؛ ونحن لا نملك من الأصالة أو الخصوصية إلا ما يخصّص كينونتنا؛ أي ما يحدث لنا على نحو مخصوص؛ ونحن لا نؤوّل إلا بقدر ما نقدّر حجم تورّطنا في وضعية ما وتاريخية ما. ولذلك، ينبّه فاتيمو إلى أنّه «لا أحد يستطيع الكلام عن التأويل من دون عقاب (with impunity)؛ التأويل، مثل الفيروس أو حتى **الفارماكون**، الذي يصيب أيّ شيء يدخل في اتصال معه»[3]. الداء المعاصر هو ما شخّصه نيتشه تحت اسم العدمية، وأطلق عليه هايدغر اسم «نهاية الميتافيزيقا». وهنا نجد أنّ فاتيمو يجري تعديلاً طريفاً على هذا الوضع الجديد: إنّ القصد هو تقديم التأويلية باعتباره فلسفة «عصر» معيّن «حدث» فيه شيء غير مسبوق؛ هذا الحدث هو «نهاية المركزية الأوربية» في جملة تنويعاتها، ولاسيما أنّه لم يعد هناك «صورة واحدة عن العالم». وهو ما عبّر عنه ليوتار بصيغة «نهاية السرديات الكبرى». الطرافة هنا تقديم هذا العصر ما بعد الميتافيزيقي باعتباره «حدثاً» خاصاً بثقافة بعينها. وبعيون هايدغر، يعني ذلك أنّ نهاية السرديات لا تعني «رفع النقاب عن وضع "حقيقي" للأشياء فيه لم تعد السرديات أمراً ممكناً»؛ بل الأمر يتعلّق، بحسب فاتيمو، بمسار نحن ملقون فيه و«غارقون

---

(1) Ibid.

(2) Ibid, p. 45.

(3) Ibid.

فيه، ولا يمكننا أن ننظر إليه من خارج»، هذا الوضع المحبط هو الذي يجعل منّا «مؤوّلين» وليس «مسجّلين موضوعيين للوقائع»[1].

ما يثير في طرح فاتّيمو أنّه يأخذ قولة نيتشه «موت الإله» باعتبارها تنويعة سردية على موت الإله المسيحي، ومن ثَمَّ إنّ ثمّة صلة بنيوية بين «نهاية الميتافيزيقا» وبين ظهور «البشارة المسيحية». وهو يعتمد، في هذا التخريج، على مقطع طريف عثر عليه في كتاب دلتاي (**مقدّمة إلى العلوم الإنسانية** (1883م)؛ حيث يزعم دلتاي أنّ «مجيء المسيحية هو الذي جعل ممكناً التفكّك المتدرّج للميتافيزيقا»، الذي بلغ ذروته مع كانط[2]. هذا الطرح يسحبه فاتيمو على عدميّة نيتشه ونهاية الميتافيزيقا لدى هايدغر. وهنا تتوضح الصورة: أنّ الهرمينوطيقا منحت الفلسفة الصيغة الأخيرة من «حدث» مسيحي، كان هو نفسه في زمنه قطيعة جنينية مع الميتافيزيقا اليونانية. قال فاتيمو: «إنّ الهرمينوطيقا هي عملية تطوير وإنضاج للرسالة المسيحية»[3].

وهذا يعني أنّ ظهور الدين التوحيدي على ركح العالم هو الذي دشّن عملية تفكك الخطاب الميتافيزيقي، وذلك منذ صلب المسيح. وهكذا فإنّ عبارة «عصر التأويل» تشير إلى اللقاء الطريف بين الهرمينوطيقا والمسيحية. والسؤال، أو الرهان الفلسفي، الذي يحرّك فاتيمو، هو هذا: «هل يمكننا أن نحتجّ بأنّ العدمية ما بعد الحديثة إنّما تشكّل الحقيقة الراهنة للمسيحية؟»[4].

صحيح أنّ تغييرات كبيرة قد طرأت على المشهد التأويلي، مثلاً: أنّ الكنيسة التي تتدخل في نقاشات البيو-إيتيقا هي لا تفعل ذلك باسم «الوحي» الديني؛ بل باسم «الإنسانية»[5] وأنّ نوعاً غير مسبوق من الأسئلة قد ظهر،

---

(1) Ibid, p. 46.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 47.

(4) Ibid.

(5) Ibid, p. 48.

مثلاً: لماذا يُنادى الله «أباً» وليس «أمّاً»[1]؟ لكنّ ما هو طريف هنا هو أنّ عصر التأويل قد مكّن المسيحية من أن تتحمّل «كلّ مفعولها المضاد للميتافيزيقا»، وهو يتمثل أساساً في أنّ «الواقع» قد تحوّل في حقيقته إلى مرتبة «الرسالة»: كلّ قوة المسيحيّة، من حيث هي «رسالة خلاص»، إنّما تكمن، بحسب فاتيمو، في «تفكيك الادّعاءات القطعي للواقع»[2]. إنّ الواقع لم يعد موضوعاً. وعلينا أن نقرأه في معنى إشارة فتغنشتاين إلى أنّ الفلسفة جُعلت لتحريرنا من الأوثان. وبحسب فاتيمو هذه الفلسفة ليست شيئاً آخر إلا «الفلسفة ما بعد الميتافيزيقية التي جعلها المسيح ممكنة»[3]. لكنّ أخطر مكسب فلسفي هنا ليس مكسباً معرفيّاً. لا تنتج الفلسفة بعد الميتافيزيقا معرفة أكثر حقيقة؛ بل طريقة أكثر ملاءمة لعصرنا في الحديث عن أنفسنا. ثمّة ثقل سياسي للتحرر من طريقة الميتافيزيقا في الحديث عن حقيقة الكينونة، ومن ثَمّ عن معنى وجود الله.

يقول فاتيمو: «عموماً، إنّ نظاماً ديمقراطياً يحتاج إلى تصوّر غير-موضوعي وغير-ميتافيزيقي حول الحقيقة؛ وإلا فإنّه يصبح مباشرة نظاماً تسلّطيّاً»[4].

إنّ المشكل هو العلاقة مع الحقيقة. كان أرسطو يقدّم الحقيقة على صداقة أفلاطون. لكنّ المسيحية غيّرت هذا الخيار. لم يأتِ الكتاب المقدّس من أجل أن يمنحنا معرفة الحقيقة (كينونتنا، وجود الله، طبيعة الأشياء، قوانين الهندسة...)؛ بل أن يعلّمنا طريقة في الخلاص. وأهمّ درس هنا هو أنّه لا يوجد خلاص بوساطة «المعرفة». وبحسب فاتيمو، فإنّ الدرس الذي لا يمكن «أسطرته» هنا هو «حقيقة المحبة (love)، حقيقة الإحسان (charity)»[5]. وكلّ

---

(1) Ibid, p. 49.

(2) Ibid,

(3) Ibid, p. 50.

(4) Ibid.

(5) Ibid, p. 51.

دين يواصل الإصرار على أنّه يمتلك الحقيقة هو دين تسلّطي. وهو من ثَمَّ عبارة عن ميتافيزيقا.

ما هو طريف في طرح فاتيمو هو محاولة استثمار أهمّ مكسب حقّقه الفكر ما بعد الميتافيزيقي حول معنى الحقيقة (أنّها ليست تطابقاً بين الحكم والشيء؛ بل ضرب من المشاركة أو «انصهار آفاق» المعنى) في إعادة تخريج دلالة التجربة المسيحية. وهو لا يتردّد في صياغة ذلك في شكل حادّ أو في هيئة مفارقة قائلاً: «إنّ العدمية ما بعد الحديثة هي حقيقة المسيحية»[1]. وذلك يعني أنّ ما بعد الحداثة هو عصر التأويل الذي أصبح من الممكن فيه أن نرى الدور الذي أدّته المسيحية في تفكيك التصور الميتافيزيقي للحقيقة. المثال الذي يسوقه فاتيمو عن «العدمية» هو المصطلح المسيحي «kenosis» «إخلاء النفس» أو «إفراغ النفس»: إنّ الله قد تخلّى عن تعاليه من أجلنا[2]. جاء المصطلح من نص (**الرسالة إلى مؤمني فيلبي**) 2، 7:

«فليكن فيكم هذا الفكر الذي هو أيضاً في المسيح يسوع؛ إذْ إنّه، وهو الكائن في هيئة الله، لم يعتبر مساواته لله خُلسة، أو غنيمة يتمسّك بها؛ بل أخلى نفسه، متّخذاً صورة عبد، صائراً شبيهاً بالبشر؛ وإذ ظهر بهيئة إنسان، أمعن في الاتّضاع، وكان طائعاً حتى الموت، موت الصليب».

من هذا المعنى الإنجيلي يقتبس فاتيمو تخريجاً طريفاً لطرح رورتي عن «النزعة اللاتأسيسية» في الفلسفة ما بعد الحديثة: إنّ كوننا لم نعد تأسيسيين في نظرتنا للحقيقة هو موقف روحي لم يكن ممكناً أبداً إلا لأنّنا نعيش داخل ثقافة «كتابية، وخاصة مسيحية»[3]. وحدهم الكتابيون، ولاسيما المسيحيين، يمكنهم تحمّل «العدمية»؛ أي عملية إفراغ الكينونة من حقيقتها الموضوعية ومن ماهيتها الميتافيزيقية، وعيشها كحدث خاص. ليس من السهل أبداً غير

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 52.

بشرية غير مسيحية أن تحتمل تفريغ «الواقع» من موضوعيّته، وتحويله إلى مجرّد تأويل. وحدها المسيحية فتحت الباب أمام ثقافة بإمكانها أن «تكتشف أنّ تجربة الحقيقة هي، فوق كلّ شيء، تجربة سماع وتأويل للرسالات»[1].

ولكن ما الذي يمنعنا إلى الآن من أن نرى «التبعات الميتافيزيقية المضادة للمسيحية»؟ جواب فاتيمو هو: «لأننا لسنا عدميين بما فيه الكفاية، وبعبارة أخرى لسنا مسيحيين بما فيه الكفاية»![2] نلاحظ هنا أنّ عصر التأويل لا يعني عصر التديّن بل دخول الثقافة في أفق رسالة محدّدة تؤخذ على أنّه شرط إمكان سردي لا يمكن تعويضه أو الاستغناء عنه. لسنا عدميين يعني أنّنا لم نقبل بعد بالتبعات ما بعد الميتافيزيقية الخطيرة وغير المسبوقة لكلامنا عن الدين. لم يبقَ من الدين المسيحي غير رسالته؛ أي إفراغه للواقع أو للعالم من موضوعيته، وتحويله إلى قصة عميقة عن أنفسنا. ما يمكن أن تخسره الإنسانية التي ترفض تعويض الواقع بالرسالة هو الموقف السردي فقط. ذاك الذي قد يساعدها على «تملّك تاريخيتها»؛ أي على تأكيد نمط انتمائها إلى نفسها. ويتمثّل فاتيمو هنا بقولة قصوى لبينيديتو كروتشه: «لا نستطيع ألا نسمّي أنفسنا مسيحيين». المشكل هو «تسمية النفس»، وليس الإيمان بالمسيحية. ومعنى استحالة تغيير الانتماء إلى أنفسنا يعني تحديداً «نحن لا نستطيع أن نضع أنفسنا خارج التراث الذي انفتح بفضل إعلان المسيح»[3]. يبدو الأمر متعلقاً بحدّ سرديّ أو هوويّ، وليس بمضمون عقدي. هذا الحدّ هو أنّ عالماً مات فيه الإله لا يمكن العيش فيه إلا بشكل تأويلي؛ أي لا نجاة فيه لما هو بشري بالاعتماد على «الوصية المسيحية بالمحبة»[4]. إنّ المحبة إذاً مشكل تأويلي، وليس علاقة وفاء مع الحقيقة.

---

(1) Ibid, p. 53.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 54.

(4) Ibid.

الإلحاد والديمقراطية:

تحت عنوان «العداء لرجال الدين والإلحاد» طرح رورتي مشكلاً مخصوصاً: ما هو نوع الأسئلة المناسبة أو السليمة حول الدين راهناً؟ يفتتح رورتي مقالته بعرض نبوءة تخصّ مؤرّخي الفكر في المستقبل. سوف يقولون: إنّ القرن العشرين قد كان القرن الذي كفّ فيه الفلاسفة عن طرح «الأسئلة السيّئة». وهي بحسب رورتي أسئلة الفلاسفة طوال تاريخهم: أ- «ماذا يوجد حقّاً؟» (السؤال اليوناني)؛ ب- «ما هو مدى وما هي حدود المعرفة الإنسانية؟» (سؤال المحدثين)؛ ج- «بأيّ وجه تتّصل اللغة بالواقع؟» (سؤال المعاصرين)(1).

إنّ الجديد هو البحث عن موقف «لا-ماهوي» تماماً من المفكّر فيه. وبالنسبة إلى السؤال عن الدين يعني ذلك «إضعاف» أيّ رأي يقابل بشكل حادّ بين «معتقدات علمية» و«معتقدات دينية».

يقول: «هذه التطوّرات قد جعلت كلمة "ملحد" أقلّ شعبيّة ممّا ينبغي. والفلاسفة الذين لا يذهبون إلى الكنيسة هم الآن أقلّ ميلاً إلى وصف أنفسهم بأنّهم يعتقدون بأنّه ليس هناك إله. هم يميلون أكثر إلى استعمال هذه التعابير على طريقة ماكس فيبر في معنى "غير موسيقية دينيّاً"»(2).

ما تمّ فقدانه بلا رجعة هو «الحق في ازدراء» الآخرين الذي يعتقدون شيئاً مختلفاً عمّا نعتقد. إنّ الفرق بين إيمان وآخر هو فرق «موسيقي»؛ أي بلا أيّ مضمون أخلاقي. ومن لا يقبل بهذا الوضع «الجمالي» لأيّ إيمان هو نمط «غير موسيقي» من الناس(3). ولذلك يجب إخراج معنى الإلحاد من خانة المعرفة إلى خانة السياسة: ليس الإلحاد عقيدة علمية؛ بل هو مشكل سياسي يتعلّق بما يسمّيه رورتي «معاداة الإكليروس» أو معاداة الكهنوت في الحياة

(1) Ibid, p. 29.

(2) Ibid, 30.

(3) Ibid, p. 31.

الحديثة. لكنّ ما هو طريف فلسفيّاً هو التمييز اللطيف الذي يجريه رورتي بين أن يدّعي الفيلسوف أنّه «ملحد» وبين أن يكون فقط «علمانيّاً معاصراً». إنّ الملحد يدّعي أنّ «الإيمان الديني غير عقلاني»، في حين أنّ العلماني المعاصر سوف يكتفي فقط بالقول إنّ الإيمان الديني «خطير سياسيّاً». ويتمثّل هذا الخطر في تجاوز الدين لحدود «الإيمان الخاص»، والامتداد إلى استعمال «مؤسسات كهنوتية» من أجل فرض «أغراض سياسية» بعينها. ما يطالب به رورتي أن يتّفق «المؤمنون وغير المؤمنين على اتّباع سياسة تتمثّل في أن تعيش وتترك الآخرين يعيشون» (a policy of live and let live)[1].

ينتمي الفيلسوف، بحسب رورتي، إلى أولئك الذين لم يتعلّقوا بأيّ دين بعينه. يقول: «نحن أولئك الذين يسمّون أنفسهم "غير موسيقيين دينيّاً"»[2]، في معنى غير منسجمين، غير مطربين، غير معزوفين بشكل جيّد. يركّز رورتي على مجاز الموسيقا حتى يبرز كون المشكل مع الدين ليس لاهوتياً. إنّه مشكل موسيقي. كأن نقول: ما هو العزف العمومي المناسب لمنطقة الإيمان؟

من أجل ذلك يعلّق رورتي على عودة فاتيمو إلى تديّن شبابه بناءً على تساؤل ناتج عن فشل ما لدى الجيل ما بعد الحديث. وهو فشل لا يعرف سببه العميق. والمشكل هو: هل العودة إلى الدين معناه التديّن أم هو شيء آخر؟ إنّ إجابة فاتيمو عن السؤال: «هل أنت الآن مرة أخرى تؤمن بالله؟»، التي تصاغ هكذا: «أنا أجد نفسي قد صرت دينيّاً أكثر فأكثر، وبالتالي أنا أفترض أنّه ينبغي أن أؤمن بالله»، هي، بحسب رورتي، إجابة غير مناسبة؛ إذ كان الأجدر أن يقول: «أنا صرت دينيّاً أكثر فأكثر، ومن ثَمَّ أنا مقدم على ما يسميه بعض الناس إيماناً بالله، إلا أنني لست متأكداً من أنّ اللفظ "إيمان" هو الوصف الصحيح لما أنا عليه»[3].

---

(1) Ibid, p. 33.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 34.

الدين الخاص:

طرافة موقف فاتيمو تكمن، بحسب رورتي، في أنّه يخرج الدين من مجال المعرفة. الإيمان ليس مشكلاً إبستمولوجياً. لكنّ السؤال هو: هل الدين اسم مناسب للإيمان؟ منذ وليام جيمس تمّ الفصل بين السؤال «هل لي الحق في أن أكون متديّناً؟» والسؤال «هل ينبغي على كلّ واحد من الناس أن يؤمن بوجود الله؟». موقف رورتي هو أنّ «التديّن (religiosity) ليس مخصّصاً على نحو سعيد بوساطة مصطلح الإيمان»[1]. لكنّ أهمّية فاتيمو هي كونه لا يقبل الحلّ الذي أعطاه كثير من الفلاسفة منذ شلايرماخر: أولئك الذين عوّلوا على نوع من «لاهوت الأشكال الرمزية»؛ أي على العلاقة المريبة بين الحقيقة والمجاز، باعتبارها حلاً مناسباً لنا يمكن أن يساعد على وضع الله في منزلة «الآخر بإطلاق»، ليس فقط آخر المحسوس؛ بل آخر الخطاب العقلي أيضاً (كيركغور، بارت، ليفيناس...)[2]. لا يكفي فلسفيّاً أن نعوّل على ما هو «رمزي» أو «مجازي» أو «أخلاقي».. حتى نفهم الإيمان. ولذلك بحث فاتيمو عن نوع من «اللاهوت الوجودي» قد يكون علاجاً مناسباً لمن يسميهم «أنصاف المؤمنين».

لكنّ الصعوبة الفلسفية، التي تواجه فاتيمو في تأويله لمسألة الـ «kenosis»؛ أي فهم «تجسّد» الإله باعتباره تخلّياً عن كلّ قدراته لفائدة الكائنات البشرية، بما في ذلك «غيريته» أو «آخريته»: (أنّ الله قد تخلّى عن كلّ شيء من أجلنا)؛ هي استعداده للتخلّي عن «الحقيقة» لفائدة «المحبة». وهذا موقف، بحسب رورتي، تعرّض إليه هيغل من قبل، وأعطى عنه حلاً آخر لم يضحِّ بالحقيقة لصالح المحبة؛ بل حوّل التاريخ البشري إلى «دراما سردية» تحركها غائية داخلية تنحو نحو الحقيقة أو المعرفة المطلقة. أمّا لدى فاتيمو فليس ثمّة أيّة دراما كبرى في تاريخ البشر؛ بل فقط «الأمل في أن ينتصر الحب»[3].

(1) Ibid.

(2) Ibid, pp. 34-35.

(3) Ibid, p. 35.

بل إنّ فاتيمو يفترض أنّ الفلسفة يمكن أن تستفيد من انهيار «السرديات الميتافيزيقية الكبرى» بأنْ تعيد اكتشاف «الطابع المستساغ (plausibility) للدين»، وذلك يعني بشكل متحرّر من انتظارات عصر التنوير منها. بهذا الثمن هو يجد صيغة للتعايش بين العلوم الطبيعية والمسيحية من خلال تأكيد أنّ هوية المسيح ليس الحقيقة أو السلطة؛ بل المحبة[1]. أهميّة هذا التخريج تبدو، بحسب رورتي، في كون التقليد، الذي يعتمد عليه فاتيمو (أي نيتشه وهايدغر)، يلتقي بشكل ما مع التقليد الذي ينهل منه رورتي (أي جيمس وديوي)، وذلك في نقطة محددة:

«أنّ البحث عن الحقيقة أو المعرفة ليس أكثر أو أقل من البحث عن اتفاق بيذاتيّ (intersubjective agreement). إنّ حلبة المعرفة هي فضاء عمومي، فضاء منه يمكن وينبغي للدين أن ينسحب منه. وإنّ إدراك أنّه ينبغي أن ينسحب من هذا الفضاء هو ليس اعترافاً بالماهية الحقيقية للدين؛ بل فقط واحد من الدروس التي ينبغي استخلاصها من تاريخ أوربا وأمريكا»[2].

لكنّ سحب الدين من الفضاء العمومي والدفاع عن «دين شخصي» أو عن «ديانة خاصة» هو أيضاً ليس حلاً مريحاً؛ ذلك لأنّ استعمال أطروحة هايدغر عن «الأنطو-ثيولوجيا» لإنقاذ الدين ليس حلاً. صحيح أنّ العلوم الحديثة قد بلغت مماهاة «الكينونة» مع «الموضوع» القابل للحساب والتحكّم التكنولوجي. ومن ثَمَّ لم يعد ثمّة مكان مناسب أو خاص للقول الديني في فلسفة تقوم على الفصل الحاسم بين ما هو «معرفي» وما هو «لا معرفي» (كانط). وهكذا، إنّ الثمن الذي أشار إليه نيتشه وهايدغر، أو جيمس وديوي، هو ضرورة تعويض ذلك الفصل بتمييز من نوع آخر، ألا وهو التمييز بين «إشباع الحاجات العمومية» و«إشباع الحاجات الخاصة» (private needs)[3]. دور الفلسفة هو

(1) Ibid, p. 36.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 37.

أن تحررنا من أفق لا يزال يعوّل على أنّ الإبستمولوجيا هي الفلسفة الأولى، ومن ثَمَّ كلّ أقوالنا ليس لها سوى «مضمون معرفيّ» أو «عرفاني» (cognitive). هذا «الأفق من التفكير هو عدوّ للحرية ولتاريخية الوجود»[1]، بحسب تعبير فاتيمو في كتابه **(الإيمان)**.

ما يهدف إليه فاتيمو هو إرجاع الدين إلى نواته المسيحية الأصلية: «المحبة» (charity)، وهذا الشرط هو وحده الذي يمكّن، بحسب تأويله، من فهم الوعد الإنجيلي بأنّ الله لن ينظر إلينا باعتبارنا «عباداً» أو «خدماً» (servants)؛ بل باعتبارنا «أصدقاء»[2]. ثمّة رابط بين «تخلي» الله عن نفسه من أجلنا وبين اعتبار «المحبة» نواة الدين في أفق البشر. ولذلك ثمّة رابط، بحسب فاتيمو بين العلمنة وبين الدين المردود إلى شأن شخصي أو خاص: لا يمكن علمنة عالم لا يزال الله يمتلكه. إنّه فقط حين يتخلى الله عن ذاته من أجلنا يمكن عندئذٍ أن نعلمن العالم.

ما هو مهمّ في هذا النوع من الطرح يكمن، بحسب رورتي، في كونه يعزف عن أيّ اهتمام بمراقبة مدى تديّن الناس، أو عدم تديّنهم. لم يعد ممكناً البحث عن صيغة «مشروعة» أو «صالحة» عن المسيحية. المشروعية مفهوم غير ممكن تطبيقه، بحسب رورتي، على «وحدتنا»، أو ما نفعله في وحدتنا[3]. قال: «إنّ الدين الذي يجد أنّ السؤال عن الإيمان بالله أو الإلحاد به هو سؤال بلا أيّ أهمّية قد يمكن أن يكون هو ما يناسب وحدتك»[4].

سكوت الدين عمّا هو خارج نطاق الإيمان يمكن أن يكون، بحسب رورتي، عملاً ملائماً للحياة ضمن مجتمع ديمقراطي. وهو سكوت متبادل بين

---

(1) Ibid.
(2) Ibid, p. 38.
(3) Ibid.
(4) Ibid, p. 39.

المؤمنين وغير المؤمنين: على المؤمن أن يكفّ عن النظر إلى «افتقاد الشعور الديني» على أنّه «علامة على الابتذال» أو الفظاظة؛ كما أنّ على غير المؤمن أن يكفّ عن النظر إلى امتلاك مثل ذلك الشعور باعتباره «علامة على الجبن»[1] تبعث على الازدراء. ينظر المؤمن إلى «حدث في الماضي» باعتباره مقدّساً؛ لأنّه تجسيد لقرار الله بأن يتحوّل من التسلط على البشر إلى «محبة» البشر؛ في حين أنّ غير المؤمن يفترض أنّ القداسة تسكن فقط في «مستقبل مثالي»، بناء على «الأمل» في أن تتحقّق يوماً ما حضارة كونية، حيث يسود «الحب» باعتباره القانون الوحيد[2]. تعريفان مختلفان ولكن لشيء واحد هو «محبة البشر». وبحسب رورتي يصلح معنى المحبة، الذي ورد في التقليد المسيحي (الرسالة الأولى إلى مؤمني كورنثوس، 13)، أيضاً، لـ «غير المتديّنين» مثل رورتي، الذين يرون أنّ معنى «السرّ المقدّس» (mystery) هو على الأرجح «يتمثّل في الأمل في مستقبل أفضل للبشر. والفرق بين هذين النوعين من الناس هو ذلك الذي بين الامتنان الذي لا يمكن تبريره والأمل الذي لا يمكن تبريره. وهذا ليس مادة لمعتقدات متصارعة حول ما يوجد فعلاً وما لا يوجد»[3].

كذا يترنّح الفكر الغربي بين «ذاكرة» الحدث المسيحي («الله محبة») وبين «حرية» العدمية الأوربية («موت الله»). وليس أجمل من التقابل الصديق، لكن العميق، بين فاتيمو ورورتي لتجسيد هذه الفرادة الروحية. في هذا السياق أتى السؤال الذي دارت حوله المحاورة ما بعد الحديثة بين فاتيمو ورورتي وزابالا الذي رتّب اللقاء، هذا السؤال هو: «ما هو مستقبل الدين بعد الميتافيزيقا؟»[4].

---

(1) Ibid.

(2) Ibid, pp. 39-40.

(3) Ibid, p. 40.

(4) Ibid, p. 55.

ما هو مستقبل الدين بعد الميتافيزيقا؟

ينزّل زابالا هذا اللقاء بين فاتيمو وروورتي في إطار ما سمّاه فاتيمو نفسه «الفكر الضعيف» (weak thought)، دون أن يعني ذلك بالتأكيد ضعف الفكر. وهي عبارة أُطلقت سنة (1984م) في مؤلف جماعي (أشرف عليه مع ألدو روفاتي) تحت عنوان (Il Pensioro debole). ها هنا قدّم فاتيمو ما يقصده من «الفكر الضعيف» على أنّه استئناف داخلي لما أشار إليه هايدغر الثاني بعبارة «Überwindung/Verwindung» «مجاوزة» الميتافيزيقا في معنى العمل على «شفائها»، أو تحريرها من الداخل، حيث يكون الفكر ضرباً من «التقوى» ما بعد الميتافيزيقية التي لا «تؤسس»، ولكن «تعيش من جديد» التراث الذي تنتمي إليه، وتكتفي بـ «نقله» (Über-lieferung)، أو استيراثه، دون أن تزعم أنّها تستطيع أن تبني أيّ معرفة «موضوعية» حول «حقيقته»[1]. والمشكل هو كيف ننزلق من فكر «الاختلاف» (الذي لا يزال يبحث عن موضع «آخر» للفكر) إلى «الفكر الضعيف» (الذي صار يعوّل على «أنطولوجيا ضعيفة» من دون مطامح ميتافيزيقية). الفكر الضعيف هو هنا الفكر المناسب لثقافة «ما بعد-ميتافيزيقية»؛ أي لم تعد تملك «سردية كبرى» حول نفسها.

في هذا السياق تمّ تنزيل السؤال عن مستقبل الدين. يتصوّر رورتي أنّ المسيحية الحديثة قد عرفت «تضعيفاً (weakening) متدرّجاً من عبادة الله بوصفه سلطة/ قدرة (power)» انزاح بها بشكل تدريجي إلى «عبادة الله بوصفه محبّة»؛ وهو يبني توازياً طريفاً بين الانتقال «من السلطة إلى المحبة» (في المسيحية) وبين الانتقال من «اللوغوس الميتافيزيقي» إلى «الفكر ما بعد الميتافيزيقي» (في الفلسفة ما بعد الحديثة؛ أي منذ نيتشه/ هايدغر وجيمس/ ديوي)[2]. أمّا الأرضية

---

(1) G/ Vattimo, "Dialectics, Difference, Weak Thought", in: Weak Thought (1983). Edited by Gianni Vattimo and Pier Aldo Rovatti. Translated by Peter Carravetti, State University of New York Press, 2012, pp. 46-51.

(2) Richard Rorty, Gianni Vattimo, The future of Religion, Op. cit, p. 56.

التي تمّ عليها هذا الانتقال المضاعف، فهو ما أشار إليه غادامر بقولته الشهيرة: «إنّ الكينونة التي يمكن فهمها هي اللغة». وبحسب فاتيمو، إنّ هايدغر في **(الكينونة والزمان)** قد عرض تأويلاً براغماتياً لمعنى الكينونة: إنّ الأشياء لا ماهيّة لها، وإنّما هي تظهر، أو تأتي إلى الكينونة في نطاق الكلام اليومي حولها. ومن ثمّ إنّ «الكينونة ليست شيئاً سوى اللوغوس المتأوّل بوصفه حواراً (Gespräch)، بوصفه النقاش الجاري بين الناس»[1]. لذا، فإنّ المشكل الأول هنا هو «مقاييس» الحوار. يستبعد فاتيمو صيغة «ألعاب اللغة» التي أطلقها فتغنشتاين: هناك شيء «اعتباطي» في أيّ لعب. ولذلك هو يختار الهرمينوطيقا؛ لأنّها تولي أهمّية لـ«تاريخية» القواعد التي نلعب بها. لكنّ الهرمينوطيقا تبدو، في نظره، في حاجة ماسّة إلى «ميتا-قاعدة» (meta rule) حتى تؤدّي مهمّتها، وهذه «الميتا-قاعدة» ليست شيئاً آخر، بحسب فاتيمو، سوى «المحبة» المسيحية (charity): «لأنّ المحبّة يمكن أن يُفكَّر فيها بوصفها ميتا-قاعدة تلزمنا وتدفعنا نحو قبول ألعاب اللغة المختلفة، والقواعد المختلفة لألعاب اللغة»[2].

يفترض رورتي أنّ المحبة هي «ممارسات وتقاليد»، وليست «لعبة لغوية». وهي تتمثّل في أن نكون على «استعداد» لالتقاط تقاليد أناس آخرين، وأخذ ممارساتهم من دون تعلّم أيّ قواعد؛ بل عن طريق «خبرة عملية» (know-how). وإذا كان ثمّة شيء «اعتباطي»، فهو ادّعاء أنّ ممارستنا الخاصة هي الممارسة الوحيدة المناسبة[3]. يرتبط أيّ ادّعاء بضرب من الذاتية. بحسب فاتيمو هنا تكمن مساهمة الهرمينوطيقا في «تضعيف الذاتية»: أن نشعر بأنّ اللغة تتكلّم عبرنا. وعلى الرغم من ذلك نواصل الزعم بأنّنا «ذوات»[4]. موقف رورتي هو أنّ علينا أن نميّز بين «عظمة» الذات وبين ما سمّاه إشعيا

(1) Ibid, pp. 57-58.

(2) Ibid, p. 59.

(3) Ibid.

(4) Ibid, pp. 59-60.

برلين «العمق الرومانسي». علينا أن نعامل فكرة العمق من دون أيّ ادّعاء ميتافيزيقي. إذاً، من وجهة نظر الفكر ما بعد الميتافيزيقي يبدو «العمق اللامتناهي»، بحسب رورتي، فكرة سيّئة، مثله مثل «السلطة اللامتناهية». الفكر ما بعد الحديث ليس فكراً ثوريّاً. عليه أن يطالب فحسب بتغييرات صغيرة. هو فكر يؤمن بالتناهي.

هذا التخريج اعتمده فاتيمو من أجل استدعاء مقولة هايدغر الثاني، (Ereignis/ الحدث)، لإلقاء ضوء جديد على معنى الدين، أو العودة إلى المسيحية. المقصود أنّ الكينونة ليست ماهية موضوعية؛ بل: «الكينونة هي الحدث، هي ما حدث فحسب (just what happened)»[1]. ما هو مغزى هذا المفهوم في صلته بالدين؟

يفترض فاتيمو أنّ تاريخ الميتافيزيقا مرتبط في بناه العميقة مع تاريخ السلطة في الغرب. أنّ السلطة في أيدي «قلّة» من الناس، وأنّ باقي الناس «عبيد»، جزء من تاريخ الميتافيزيقا. ولذلك، ظلت «الميتافيزيقا على قيد الحياة؛ لأنّ البنية القديمة للـ"سلطة" قد بقيت على قيد الحياة (معها). ولهذا لم تكن الكنيسة المسيحية، وقد صارت رأس الإمبراطورية الرومانية، تستطيع التخلي عن بنية السلطة هذه، ولم تكن قادرة على تطوير كلّ الاستتباعات الميتافيزيقية المضادة (anti metaphysical) التي تنطوي عليها المسيحية»[2].

هذا يعني أنّ المسيحية التقليدية نفسها لم تعد قادرة على استجلاء كلّ الإمكانات ما بعد الميتافيزيقية للإيمان. نكتة الإشكال هي في القبول بتاريخيّة الحدث المسيحي. ولأنّه «حدث» هو يطرح مشكلاً لا تستطيع الكنيسة التقليدية، (ولا الميتافيزيقا)، أن تجيب عنه. ويختبر فاتيمو هذا الموقف الهرمينوطيقي غير المسبوق من خلال قوة لا تخلو من مفارقة: «شكراً لله أنا

(1) Ibid, p. 61.

(2) Ibid, p. 62.

ملحد (thanks to God I am an atheist)»، لكنّ الفرد ما بعد الحديث لم يصبح ملحداً (بالإله التقليدي) إلا بفضل الحدث المسيحي. الملحد هو الذي لم يعد يقبل بأيّ نوع من التأسيس لعالم موضوعي وواقع ثابت وحقيقة مطلقة... أي أنّه وقف على تاريخيّة وجوده بشكل جذري.

يقول فاتيمو: «لم يعد يوجد أيّ تأسيس ميتافيزيقي، هو لا يزال تأسيساً. وإذا ما قبلت بتاريخيّتي بشكل جذري، فأنا لا أرى أيّ إمكانية أخرى غير أن أتكلّم في الدين... لأنّه إن لم أكن مسيحيّاً، فأنا سوف أكون على الأرجح ميتافيزيقيّاً»[1]؛ ذلك يعني أنّ من لا يأخذ تاريخيّته مأخذ الجدّ (أنّه مجرد نتيجة لتاريخه الخاص فحسب) هو يواصل التمسّك ببنية موضوعية (ماهويّة) للواقع. ويريد أن يفرضها على الآخرين. وهكذا يفترض فاتيمو أنّه بفضل تاريخ الله أو تاريخ الوحي، فقط، إنّما يمكن للمرء أن يكون ملحداً. أو هو موقف روحي لا يظهر إلا في هذا الأفق.

لذلك، يعيد زابالا السؤال عن مستقبل الدين إلى الواجهة، منطلقاً من حديث هايدغر عن «الإله الأخير». والسؤال هو: «كيف يعمل الفكر الضعيف لدى نهاية الميتافيزيقا من وجهة نظر دينية؟»[2].

ما يقترحه فاتيمو هو رصد نوع الارتباط الذي صار مفيداً بين تعريفين جديدين لما هو «ميتافيزيقي» وما هو «ديني»: كل موقف يصرّ على التمترس وراء متوالية من المقولات أو التعريفات أو المنطوقات أو العلاقات أو السلطات فوق التاريخية أو الأبدية أو المطلقة حول الحقيقة أو الواقع أو الله... هو موقف «ميتافيزيقي». وفي المقابل، إنّ الاستتباعات الدينية دائماً ناجمة عن الوهن الروحي الذي يلحق بأيّ موقف ميتافيزيقي. وبحسب رورتي، لم يعد الحدث المسيحي (ميلاد المسيح والتاريخ قبله وبعده) مهمّاً

(1) Ibid, p. 63.

(2) Ibid, p. 65.

منذ الثورة الفرنسية، التي نقلت مذهب «المحبة» المسيحي إلى جهاز «أمل» من نوع جديد عبّر عن نفسه من خلال ثلاثية «الحرية والمساواة والأخوة» يمكن أن نسميه الأمل «الرومانسي»؛ أي الذي يأخذ بجدّية فظيعة قدرة المخيّلة البشرية على خلق التاريخ.

سياسات الإيمان:

المشكل بحسب تعبير زابالا: أبِـ «إله أنطولوجي» يؤمن المؤمن اليوم أم بنوع من «الإله الضعيف» (a weak God)؛ أي إله غير مسيطر؛ بل إله محبّ؟[1]

يصرّ فاتيمو على الربط الشرطي بين الهرمينوطيقا أو البراغماتية وبين المسيحية: لا يمكن التفلسف بشكل تأويلي أو بشكل براغماتي من دون أن تكون مسيحياً. المعنى هو أنّ الخروج من نطاق الميتافيزيقا (خطاب الماهية أو الموضعة الأنطولوجية للحقيقة) هو بالضرورة تلفّت إلى ميدان الأسئلة الدينية (أسئلة المحبة أو العمل المشترك بناءً على تأويلات مختلفة لشيء ما).

وفي تقدير فاتيمو، حين نقبل بأنّ الكينونة حدث لغوي؛ وأنّ اللغة هي حوار؛ وأنّ الحوار هو مجموع التأويلات المقترحة، فإنّنا سوف نمتنع من أنفسنا عن الطمع في أيّ «تأسيس» لكينونة الأشياء: ليس الكينونة غير نتيجة الحوار البشري[2]. وعلى الرغم من أنّ المسيحية أو الثورة الفرنسية قد حرّرت الإنسان المعاصر من الحاجة إلى التأسيس الكبير، ومن «أيّ نوع من التأسيس لا يكون على صلة بالمحبة»، فإنّ المتفلسفة ليسوا بعدُ «عدميين بما فيه الكفاية»؛ أي لم يتخلّوا بعد عن أجزاء كبيرة من الطابع التسلّطي (أي الميتافيزيقي) للحياة الغربية[3].

---

(1) Ibid.

(2) Ibid, p. 66.

(3) Ibid.

المشكل ليس في قطع الدين عن المؤسسات الاجتماعية التي عاش عليها (الكنائس، المعابد..)؛ بل في ترتيب علاقة من نوع آخر بينهما. وبحسب فاتيمو المحبة يمكن أن تكون نموذجاً روحياً حاسماً هنا. يقول: «أريد أن أؤكّد أنّ مشكل مستقبل الدين كان يمكن أن يُترجَم في مشكل أصغر، ولكن لا يقلّ أهمية، هو ذاك المتعلق بمستقبل الكنيسة. على سبيل المثال إنّ مستقبل الفن مرتبط بمستقبل المتاحف»[1]. بطبيعة الحال يمكن الاعتراض على ذلك، كما يفعل رورتي، بأنّ من يؤسس كنيسته الخاصة ينتهي إلى فرض مؤسسة تسلطية جديدة أكثر رعباً. لكنّ فاتيمو يعتمد على تأويل افترعه روبرت براند وذكره رورتي، يقول: إنّ أفضل ترجمة لمصطلح «Geist»، لدى هيغل **فينومينولوجيا الروح**، هو «الحديث» أو «التحادث» (conversation) البشري؛ أي تبادل المعنى أو مساحة اللغة بين البشر. وهو يذهب بهذا التأويل إلى معنى «الروح الموضوعي» لدى هيغل؛ أي كلّ ميدان الماضي الروحي والأشكال الرمزية وحتى بنية السلطة، ولكن في معنى المؤسسات الديمقراطية. الديمقراطية هي مساحة «روحية»؛ أي مساحة حوار بشري حول السلطة. وليس ثمّة طريقة لتغيير المؤسسات غير الخطاب المتبادل حول ما نؤسّسه معاً.

لكنّ التحادث مع البشر ليس حديثاً من أجل الله؛ بل من أجل من يعيش معنا. ولذلك، لا يوجد واجب، بحسب رورتي، إلا ما يجب علينا تجاه «مواطنينا» (fellow citizens)، من يرافقوننا في الوطن؛ المواطنة أو المسؤولية المدنية هي سابقة على ما سمّاه أفلاطون «العقل»[2]. لكنّ السؤال الذي يُطرح لا محالة هنا، وهو ما قدّمه فاتيمو: «ماذا نستطيع أن نفعل مع أناس هم على ما يبدو لا يتقاسمون معنا هذه المسؤولية المدنية، أكان ذلك

(1) Ibid, p. 70.

(2) Ibid, p. 72.

داخل مجتمعنا أم خارجه؟... ماذا يحدث عندما نصل إلى مكان حيث يرفضوننا، كما هو الحال في أجزاء من العالم الإسلامي؟»[1].

هذا التساؤل الذي صدر عن فاتيمو ليس له من معالجة، بحسب رورتي، غير العمل على إعادة أوربا إلى «رسالتها الحضارية»: أنّ أوربا ليست هيمنة أو رأسمالية فحسب؛ بل أيضاً حضارة. في هذا الأفق لا يمكن معالجة أيّ جزء من الإنسانية على أنّه مصدر «كراهية». ينبغي مساعدة الشعوب على نسيان الاستعمار، وذلك بـ«إعادة تأهيل» تلك الرسالة الحضارية. ولذلك ينبّه رورتي إلى أنّ الرابط بين المسيحية وبين «إعادة اختراع» الديمقراطية ربّما كان مجرّد رابط عرضي وليس قدراً؛ وإلا فإنّ الديمقراطية لن تنجح إلا في مجتمع مسيحي[2]. يبدو أنّ العلاقة بين الديمقراطية والدين ليست علاقة بدهية. ولذلك لا يتردّد رورتي في الاستدراك قائلاً:

«مهما كان الأمر، يبدو لي أنّ فكرة إجراء حوار مع الإسلام هي بلا فائدة (pointless). لم يكن ثمّة حوار بين **الفلاسفة** (the philosophes) وبين الفاتيكان في القرن الثامن عشر، ولن يكون هناك حوار بين ملالي (mullahs) العالم الإسلامي وبين الغرب الديمقراطي... ولكن لحسن الحظ، سوف تحقّق الطبقة الوسطى المثقفة في البلدان الإسلامية تنويراً إسلاميّاً، لكنّ هذا التنوير لن يكون له أيّ صلة بحوار مع الإسلام»[3].

بدلاً من ادّعاءات الحوار بين جهازي سلطة متصارعين، علينا التفكير في انتهاج سبيل التنوير. لكنّ أهمّ شيء في هذا التنوير أنّه لا يأتي من الخارج. التنوير ليس حواراً مع الآخر؛ بل هو حركة طبقة مثقّفة تحاور تراثها من الداخل. هكذا فحسب يمكن للدين أن يدخل في أفق الديمقراطية. بيد أنّ

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 73.

عنصر الطرافة، هنا، أنّ رورتي وفاتيمو يميلان إلى فهم درس الديمقراطية باعتباره درساً سياسياً يقدّم صيغتين مختلفتين من هاجس واحد: إنّه هاجس «الحب». صيغة تأويلية (فاتيمو، غادامر...) تعمل على «تملّك» جديد للرسالة المسيحية حول «الله محبة»؛ وصيغة براغماتية (رورتي، ديوي...) تعمل على «تبرير» الديمقراطية على أساس «التحادث» الذي لا يسوّغ فيه إلا مبدأ واحد «أنّه لا قانون إلا الحب»[1]. تحتاج الديمقراطية إلى فكر لا مضمون له سوى الحب، ولا ضرّ إن كان حبّاً «دينيّاً» أم حبّاً «علمانيّاً».

وحده الحبّ يخلق نمطاً من الانتماء أو من «التبعيّة» التي لا نتمرّد عليها. وبحسب فاتيمو إنّ شعوره بأنّه «مسيحي» ليس له من معنى سوى أنّه يشعر بتبعيّة ما تجاه «التقليد الكتابي»؛ هذا الشعور بالتبعيّة تجاه تقليد روحي مخصوص هو شكل الحبّ. وهو نوع التبعيّة الوحيد الذي نقبل به؛ إنّه التبعيّة «تجاه الناس الذين نحبّهم»[2]. لكنّ رورتي (الفيلسوف العلماني) يفضّل كلام ديوي عن «إيمان مشترك» (A Common Faith) بين جميع البشر في العالم: الإيمان بأنّنا جزء من كلّ عظيم هو الكون، الذي لا يعدو أن يكون «بانثيوسيّة رومانسية واسعة النطاق»[3]. وعلى عكس فاتيمو، هو يتصوّر أنّه ليس ضرورياً، عندئذٍ، أن يتمّ الإعلان بشكل كنسيّ عن وجود «الله»، ومحورة الحياة حوله.

أمّا آخر نقطة في هذا الحوار ما بعد الحديث عن الإيمان، فقد تعلّقت بمسألة «الجنس» في ضوء تساؤل طرحه فاتيمو في بحث آخر: «الأخلاق دون التعالي؟» (Ehics without Transcendance?). إلى أيّ مدى يمكننا أن نبرّر أخلاقنا أو قيمنا من دون أيّ إيمان بشيء يتجاوز كينونتنا في العالم؟ هل

(1) Ibid, p. 74.
(2) Ibid. p. 78.
(3) Ibid.

يمكن أن نبرّر الأخلاق من دون أيّ حاجة إلى المقدّس؟ يؤكّد فاتيمو أهمّية رفع الكنيسة للموانع الجنسية. لكنّ الكنيسة توجد دوماً على خطّ التماس بين الجنس و«الطهارة» (purity) والمفارقة هنا بحسب تعبير رورتي: «أنّه بمجرّد اختزال المسيحية في الدعوة إلى أنّ الحب هو القانون الوحيد، يفقد مثال الطهارة أهمّيته»[1]. بين البشر لا يوجد حبّ عمودي، قائم على «التعالي» فقط. ومن دون محبّة أفقيّة لا وجود لأخلاق؛ بل إنّ المسائل المتعلقة بالطهارة وبالأخلاق الجنسية قد انتقلت، بحسب فاتيمو، من الكنيسة إلى «البيو-إيتيقا»؛ وصار من «عدم اللياقة» اتهام الكنيسة بأنّها تدافع عن تصوّر «طبيعي» للجنس. لكنّ المشكل، في رأي رورتي، أعمق من ذلك؛ لأنّه يحتاج، هنا، إلى إشارات دريدا الطريفة حول العلاقة بين «الجنس» و«الميتافيزيقا»[2].

وزبدة هذا الحوار هي أنّ مستقبل الدين يقع «ما وراء الإلحاد والإيمان»؛ إنّه يحتاج إلى صيغة «غير أخرويّة (noneschatological)» عن كينونة «الروح». روح لا تجد كمالها في «الذات» الديكارتية؛ بل في شيء آخر[3].



(1) Ibid, p. 79.

(2) Ibid, p. 80.

(3) Ibid.

الباب الثالث

سياسات الرجاء
كيف نؤرّخ لمصادر أنفسنا؟
أو التفكير ما بعد-الملّة

§ 11

كانط والإسلام
أو في حدود الكبرياء

«وقال لي: إنّما صفتك الحدّ، وصفة الحدّ الجهة، وصفة الجهة المكان، وصفة المكان التجزّيء، وصفة التجزّيء التغاير، وصفة التغاير الفناء»

النفّري، كتاب المواقف

«فما أنا في الوجود غيري»

ابن عربي، كتاب الياء

«إنّهم مثل جميع الناس يقفون في أشعّة الشمس، ولكنّهم يولون الشمس ظهورهم. فهم لذلك لا يرون سوى ظلالهم، وظلالهم هي عند التحقيق شرائعهم المقدسة. وهل الشمس في اعتقادهم سوى منشأ للظلال؟»

جبران، كتاب النبي

تقديم:

على الرغم من أنّ كانط، على حدّ علمنا، لم يستعمل مصطلح «الإسلام» (Islam) إلا مرة واحدة، في نصٍّ ينتمي إلى الفترة قبل النقدية من

مسيرته، وهو (**ملاحظات حول مشاعر الجميل والجليل**)[1]، فإنّ إشاراته، وتعليقاته الفلسفية على العرب، وعلى أخلاقهم، وعلى ديانتهم، وعلى نبيّهم، مبثوثة في نصوص عديدة، من قبيل (**محاولة في أمراض الرأس**)[2]، و(**نقد العقل العملي**)[3]، وكتاب (**الدين في حدود مجرّد العقل**)[4]، ومقالة **عن نبرة فائقة أخذت حديثاً في الفلسفة**[5]، و**ميتافيزيقا الأخلاق (نظرية الفضيلة)**[6]، و**نزاع الكلّيات**[7]، و**الأنثربولوجيا من وجهة نظر براغماتية**[8]، و**دروس في الميتافيزيقا**[9]، و**دروس في الإتيقا**[10]، وعدد من المواضع الأخرى.

ومن ثمّ، فإنّ الأمر لن يتعلّق هنا بعرض خصومي لموقف «نقدي»، أو «كولونيالي»، أو متعصّب (غربي، أوربي، حديث،...) من دار الإسلام، كما نحت بعض الدراسات الاستشراقية المعكوسة إلى ذلك[11]، حيث يحرّكها

(1) I. Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (1764); in: Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900, AA, II, 237, 252.

(2) E. Kant, essai sur les maladies de la tête, AA, II, 267.

(3) I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (1788), AA, V, 120.

(4) I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), AA, VI, 111, 137, 184.

(5) E. Kant, Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie, AA, VIII, 390.

(6) I. Kant, Die Metaphysik der Sitten (1797), AA, VI, 428.

(7) I. Kant, Der Streit der Fakultäten (1798), AA, VII, 50.

(8) I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), AA, VII, 205, 269, 279, 312, 316.

(9) E. Kant, Leçons de métaphysique. Traduction par Monique Castillo, Paris, Librairie Générale Française, 1993, pp. 123, 128.

(10) E. Kant, Leçons d'éthique, AA, XXVII, 719.

(11) Cf. Ian Almond, "Kant, Islam and the Preservation of Boundaries", in: History of Islam in German Thought. From Leibniz to Nietzsche, Routledge, New York, 2010, pp. 29-52, 165-166.

هذا النوع من التساؤل: «كيف يمكن لتاريخ الفكر الألماني أن يبدو، بالنسبة إلى ملاحظ مسلم، وعلى نحو أكثر تخصيصاً، بالنسبة إلى ملاحظ ليس يهمّه سوى كيف أثّرت ثقافته وعقيدته في التقليد الفلسفي الألماني، وكيف تمّ تصويرها داخله، وكيف تفاعلت معه»[1]. ومن ثمّ، يكون الهدف مقابلة النزعة «المركزية الأوروبية» (eurocentric) المفترضة في نصوص كانط، بنوع من النزعة «المركزية الإسلامية» (islamocentric)[2]، في نحوٍ من الثأر النقدي المشرّف.

كذلك، لن يتعلّق الأمر بأيّ طمع في أسلمة كانط نفسه[3]، ولا بالزجّ به في مقارنة لصيقة مع من تمّ تحويله إلى بطل تنويري في سردية أنفسنا المعاصرة؛ أي مع ابن رشد، والتعكّز على آرائه لنقد أنفسنا[4].

كذلك، ينبغي ألا نحوّل علاقتنا بكانط إلى استلطاف هووي، أو إشباع حنيني مفاده أنّ كانط الشاب قد كتب، يوماً، على شهادة الدكتوراه، بأحرف عربية، وبخطّ اليد، عبارة البسملة كاملةً[5]، وكأنّه شعر أنّه ينتمي إلينا بوجهٍ ما، أو أنّ عليه دَيناً ميتافيزيقياً تجاهنا لم يجد له من تعبير لائق سوى إثبات ذلك التوقيع ما بعد الأوربي، على أغلى ما عنده، يومئذٍ، من الاعتراف الروحي بنفسه. وهي وثيقة عُثر عليها في بعض أوراق فيلسوف كونكسبورغ،

(1) Ibid. p. 166.

(2) Ibid.

(3) Cf. Malik Mohammad Tariq, “A comparative study of kantian and islamic view of human freedom”, http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/apr03/05.htm.

(4) - Saud M.S. Al-Tamamy, Averroes, Kant and the Origins of the Enlightenment. Reason and Revelation in Arab Thought. Library of Modern Middle East Studies, I. B., 2014.

(5) Bobzin, H., Immanuel Kant und die "Basmala". Eine Studie zu orientalischer Philologie und Typographie in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert. In: Zeitschrift für arabische Linguistik 25 (1993) pp. 108-131.

ودار حولها بعض جدل بين الألمان أنفسهم، إلى حدّ التساؤل المتحيّر على موقع يحمل اسم (DYBTH)[1] : «هل ينتمي الإسلام إلى ألمانيا، سيّدي كانط؟»[2]، ردّاً على ما بادر بكتابته أستاذ التاريخ الإسلامي في جامعة مونستر، ماركو شولير (Marco Schöller)، في مقالة تحمل عنواناً لاذعاً هو (القهوة جزءٌ من ألمانيا)، نشره في (Financial Times)، قائلاً: «... إنّ قليلاً من نزع الإيديولوجيا في السجالات حول الإسلام لا يمكن أن يضرّنا. إنّ الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط قد وضع على شهادة الدكتوراه، التي تحصّل عليها، سنة 1755م، بالأحرف العربية، عبارة البسملة، التي هي فاتحة السور القرآنية: بسم الله الرحمن الرحيم...»[3].

لا أحد يمكنه أن يقف على السياق، الذي أتى فيه كانط إلى هذا النوع من الإشهاد، أو التوقيع «المسلم» على وثيقة دكتوراه شبابه، إلا أنّ مبدأ حسن الظنّ، الذي يتحدّث عنه فلاسفة تحليل اللغة، قد يكون عوناً فلسفياً على تفهّم ذلك الصنيع. إنّه قد خلق، عندنا، أفق انتظار لمعنى ما، علينا أن نعمل على استكشافه.

من أجل ذلك، وبدلاً من ذلك، سوف نصرف همّنا نحو البحث في دلالات الإشارات، التي تكرّرت تحت قلم كانط، الفيلسوف الكسموبوليطيقي، إلى الجهة الروحية التي نقف فيها نحن العرب أو المسلمين، الذين يعيشون في فترة «ما بعد الملة»، أو «ما بعد دولة الملة»، التي كان ابن خلدون قد أرّخ جيّداً لنهايتها التاريخية بسقوط دولة الخلافة، وانطماس شوكتها.

---

(1) (DYBTH) اختصار يعني: (DONT YOU BELIEVE THE HYPE)؛ «لا تصدّق الإشهار».

(2) «Gehört der Islam zu Deutschland, Herr Immanuel Kant?»-

(3) Marco Schöller, “Der Kaffee ist ein Teil von Deutschland”, in: Financial Times Deutschland von 11.03.2011: «...Und ein bisschen Entideologisierung könnte =

نحن، إذاً، مدعوون، هنا، إلى لقاء ما بعد تاريخي (وبمعنى ما «ما بعد إسلامي»، كما نتحدّث اليوم عن «ما بعد حداثي») مع أنفسنا القديمة، من خلال مرآة كانط، لكنّ ذواتنا الجديدة هي التي ستمثّل هذا الدور ما بعد التاريخي، باعتباره مهمّة استطلاع ميتافيزيقي طريفة من شأنها أن تساعدنا على بلورة وسائط «حديثة» في مخاطبة أنفسنا القديمة، ومن ثمّ العمل على تحرير الإمكانات، التي مازالت تدعونا إلى الانتماء إلى مصادر أنفسنا دونما خجل «حداثي» بها، أو منها.

علينا أن نقرّ بأنّ نوعاً من الخجل الأنطولوجي ظلّ يمنع أجيالنا من النهل من مصادر أنفسنا نهلاً موجباً وصحّياً، كما تفعل كلّ الشعوب «الحديثة» الأخرى، وليس يرفع مثل هذا الخجل الأساسي سوى مجموعة من تمارين اللقاء مع أنفسنا القديمة، من خلال مرايا العصر، الذي نعيش فيه؛ وحدها معاصرة جيّدة بإمكانها أن تساعد على إعادة التأريخ لأنفسنا على نحو «جديد»؛ أي على نحو «مغاير»، بالمعنى الحرفي للفظ؛ أي من خلال تحدّي الغير لنا، أو من خلال تحدّي الغيرية، أو المغايرة، التي يفرضها علينا رأي الأغيار، أو الآخرين فينا، ولاسيّما رأيهم في ذاكرتنا العميقة، وفي نفوسنا القديمة بالذات، **أوّلاً**، مادامت هذه الذاكرة العميقة، أو النفوس القديمة، هي التي مازلنا نستقي منها مصادر أنفسنا الجديدة، سواء أكان ذلك صراحةً أم رُغماً، **وثانياً**، بما أنّ هؤلاء الأغيار قد صاروا، بفعل الأزمنة الحديثة، شكل «النحن» الحديثة لأنفسنا. وبعد فرض واقعة «الحداثة» (الميتافيزيقية، والسياسية، والتكنولوجية) فرضاً عالميّاً في شكل «تعمير» باطني وشامل لأشكال وجودنا المعاصر، هم صاروا يقومون منّا مقام أنفسنا.

نحن سوف نوزّع مفاصل هذا البحث إلى الخطوتين الآتيتين:

= uns in der Islam-Debatte nicht schaden. Der deutsche Philosoph Immanuel Kant setzte über seine Doktorurkunde von 1755 in arabischen Buchstaben die Basmala, die Eröffnungsformel der Koransuren: Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen...».

أ- كانط والعرب ب- كانط والإسلام.

ثمّ نشفع ذلك بخاتمة.

1- كانط والعرب: أو في شعوب الجليل:

ضمن (**دروس في الميتافيزيقا**)، التي كان كانط ألقاها ما بين (1775 و1780م)، يحصي العرب من بين الشعوب التي «أخذت» الفلسفة عن اليونانيين، إلى جانب الفرس[1]، لكنّ دورهم يتعدّى هذا العمل الكسول؛ إذ إنّ كانط قد رصد، في إنتاجهم الفلسفي، مهمّة إعادة إحياء الفلسفة بعد خمودها. قال: «وفي نهاية الأمر، خمدت جذوة الثقافة عند الرومان، وظهرت البربرية، وذلك حتى جاء العرب، الذين غمروا أجزاء من الإمبراطورية الرومانية، وعزموا، في القرن السابع، على نذر أنفسهم للعلوم، وأولوا أرسطو مكانةً مرموقةً. وحين أفاقت العلوم في الغرب من كبوتها، تمّ اتّباع أرسطو كالعبيد»[2].

علينا أن نذكّر، هنا، بأنّ هذا الكلام ألقاه كانط في درس عموميّ للطلبة الألمان، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، ومن ثمّ هو تنزيل رسمي لموقع العرب في تاريخ الثقافة، كما وصلت إلى الأوربيين. العرب هم الذين أنقذوا الثقافة الإنسانية من البربرية، بعد انحسار الرومان؛ وذلك عندما نذروا أنفسهم للعلوم، وهو ما فعلته أوربة، لاحقاً، بعد فترة «اتّباع عبودي» لأرسطو معرّب، بطل الفلسفة ذاك، الذي أعاده العرب إلى الخدمة بعد خمود طويل. العرب كونيّون، هنا، بعقولهم، وليس بطقوسهم.

لكنّ ما كتبه كانط عن العرب، في مقالة مبكّرة، مثل مقالته **ملاحظات حول مشاعر الجميل والجليل** (1764م)، هو الذي يكشف لنا عن تعاطفه

---

(1) E. Kant, Leçons de métaphysique, op.cit, p. 123.

(2) Ibid, p. 128.

الكبير مع شخصية «العربي»، وتمهّله عند ملامحها الطريفة، في نطاق إحصاء أخلاقي وروحي شامل للطباع القومية للشعوب الأساسية للإنسانية الحديثة.

قال: «إذا ما اجتزنا، الآن، بنظرة خاطفة، تلك الأجزاء الأخرى من العالم، إذاً، لالتقينا بالعربي، الإنسان الأكثر نبلاً في الشرق، ولكن المشوب بشعور كثيراً ما ينقلب إلى مغامرة خطرة[1]. إنّه مضياف، ذو سماحة، وصادق؛ إلا أنّ حكاياته وقصصه، وأحاسيسه عامةً، مخلوطة، في كلّ آن، بشيء من الأعاجيب. إنّ خياله المحموم إنّما يقدّم له الأشياء في صور[2] غير طبيعة وملتوية، حتى انتشار ديانته إنّما كان مغامرة كبيرة. وإذا كان العرب بمثابة إسبان الشرق، فإنّ الفرس هم فرنجة آسيا. إنّهم شعراء جيّدون، مهذّبون، وأصحاب ذوق على قدر محمود من الرقة، والأناقة[3]. إنّهم ليسوا بأتباع متشدّدين للإسلام[4]، وإنّهم ليسمحون لمزاجهم المشدود إلى المزاح بأنْ يتأوّل القرآن بقدر محمود من الترفّق والتلطّف[5]»[6].

كان هذا الكلام سنة (1764م)، وقد ساقه كانط، في الفصل الرابع من المقالة المُشار إليها، وهو يحمل عنواناً لافتاً: «في الطباع القومية، من جهة ما ترتكز على الشعور المختلف بالجليل والجميل»[7]. ومادام كانط قد شبّه العرب بالإسبان، فإنّ ما قاله عن الإسبان يمكن أن يمدّنا بمفاتيح تأويلية من شأنها أن تساعدنا على تنزيل رأي كانط في العرب، وتقدير مدى أصالة هذا الرأي. وفي هذا الفصل المذكور، يفرّق كانط بين شعوب الجميل، وشعوب

(1) in das Abenteuerliche.

(2) Bildern.

(3) Sie sind gute Dichter, höflich und von ziemlich feinem Geschmacke.

(4) Sie sind nicht so strenge Befolger des Islam.

(5) eine ziemlich milde Auslegung des Koran.

(6) - I. Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, op.cit, AA, II, 252.

(7) Ibid. AA, II, 243.

الجليل، كما يأتي: الإيطاليون والفرنسيون هم شعوب الجميل؛ في حين أنّ الألمان، والإنجليز، والإسبان، هم شعوب الجليل[1]. ومن الواضح، تبعاً لما تقدّم، أنّ العرب يُصنّفون ضمن شعوب الجليل. وهو تخريج يبدو لنا براءً من أيّ تخرّص «استشراقي» بالمعنى الذي بثّه إدوارد سعيد عن المفكّرين الأوربيين، وطبّقه بعض الباحثين على تأويل كانط لماهية الإسلام بوصفه من نتاج «شعب» وجد أفقه الروحي في معنى «الجليل»[2]. ومن ثمّ، فإنّه علينا أن نفهم ما معنى «الجليل» في نصّ (1764م) هذا؟

قال: «الجميل ذاته إمّا فاتن، ومؤثّر، وإمّا مضحك وظريف»[3]، وهذا، حسب كانط، دأب الإيطاليين والفرنسيين. أمّا عن الجليل، فيقول: «في الطبع القومي، الذي يمتلك تعبيراً عن الجليل، يكون هذا الأخير إمّا من نمط الهائل، الذي يميل، شيئاً من الميل، إلى المغامرة الجسور، وإما هو شعور بالنبل، أو، ربما، هو رائع. وأعتقد أنّ لي أسباباً تمكّنني من أن أمنح الإسبان النمط الأوّل من الشعور، أمّا الثاني فللإنجليز، وأمّا الثالث فللألمان»[4].

من كلّ ما تقدّم، نحن نسجّل ما يأتي: إنّ رأي كانط في العرب لا يحتوي على أيّ نوع من الضغينة «الكولونالية»، أو اللاهوتية؛ بل هو رأي

(1) Ibid.

(2) Battersby, Christine, “Kant’s Orientalism: Islam, ‘race’ and ethnicity”, in: The Sublime, Terror and Human Difference, Routledge, London and New York, 2007, pp. 68.

(3) Ibid. «Das Schöne selbst ist entweder bezaubernd und rührend, oder lachend und reizend».

(4) Ibid. «In dem Nationalcharaktere, der den Ausdruck des Erhabenen an sich hat, ist dieses entweder das von der schreckhaften Art, das sich ein wenig zum Abenteuerlichen neigt, oder es ist ein Gefühl für das Edle, oder für das Prächtige. Ich glaube Gründe zu haben, das Gefühl der ersteren Art dem Spanier, der zweiten dem Engländer und der dritten dem Deutschen beilegen zu können».

فلسفي ساقه كانط بالطرافة نفسها، التي أصدر بها أحكامه على الطباع القومية، التي تتحكّم في حواس الشعوب الكبيرة، التي تؤلّف الإنسانية الحالية.

قال كانط: «ليس غرضي، أبداً، أن أصوّر طباع الشعوب بشكل مفصّل؛ بل أنا أرسم، فحسب، بعض الملامح، التي تعبّر عندها عن الشعور بالجليل والجميل... ولهذا السبب، إنّ اللوم، الذي يمكن أن يقع، في بعض الأحيان، على شعب ما، لا يهاجم أحداً، طالما أنّه من طبيعته، حيث إنّه يمكن لكلّ شعب أن يوجّهه، كما رصاصة، إلى الشعب المجاور له...»[1].

ومن المفيد جدّاً أن نذكّر، هنا، بأنّ ثنائية «الجميل والجليل»، التي اعتمدها كانط في هذه المقالة، ثم، لاحقاً، في كتابه النقدي الثالث (**نقد ملكة الحكم**)، ليست غريبة عن المصطلح العربي - الإسلامي الكلاسيكي؛ فكان ابن عربي قد وقف عند الصفات الجمالية، والصفات الجلالية للإله الإسلامي في لغة القرآن. ومن العجيب أنّ هذه الفكرة تعود إلى الانبجاس في قلب القرن الثامن عشر، دون أن نستطيع التأريخ لهذا المبحث بشكل دقيق.

إنّ العرب شعب ينتظم طبعه القومي وفقاً للشعور بالجليل، باعتباره شعوراً بالخشية، التي تميل إلى ركوب الخطر. الشعور بالجليل هو شعور سابق إلى القلب بالهائل، وبخشية عميقة تصاحب شعور العرب بأنفسهم؛ هوية تُقدّ من صحبة الخطر، ومن تحويل الكينونة إلى مغامرة شاملة.

علينا أن نكتفي، هنا، بتمييز استراتيجي: لا يجب، بأيّ حال، الخلط بين عاطفة الجليل، التي شخّصها كانط، وبين التهمة الاستعمارية، التي سيقترفها القرن التاسع عشر ضدّ العرب كونهم متعصّبين، وغير قادرين على التجريد العقلي... إلخ. الشعور بالجليل طبع قومي يشترك فيه العرب مع الإسبان، والإنجليز، والألمان، وليس عاطفة «شرقية» عدمية.

---

(1) op.cit., AA, II, 243.

ومن الطريف أن نورد، هنا، لقطة أخرى من حوار كانط مع شخصية العرب، حيث يذكرهم، أيضاً، في معرض حديثه عن «المرأة المليحة» في ذهنية الأوربي، ولاسيّما التي شكل جمالها يكمن في «الوسامة»، أو «الشكل الحسن» (die hübsche Gestalt)، وهو ما يتجسّد، حسب كانط، في البنات الشركسيات والجورجيات، وحيث يعلّق كانط قائلاً: «لا بُدّ من أنّ الأتراك، والعرب، والفرس، متفقون جدّاً مع هذا الذوق، من أجل أنّهم راغبون جدّاً في تحسين، أو تجميل (verschönern)، شعبهم بمثل هذا الدم الرفيع»[1].

وهذا يعني أنّ كانط يعتقد، فعلاً، بأنّ العرب جزء من الذوق الإنساني؛ بل هو متّفق، في صميمه، مع الذوق الأوربي، وذلك في مسألة جمالية حسّاسة مثل نوع المرأة، التي يمكن أن تحرّك الرجل عامةً؛ لحسنها ووسامتها.

2- كانط والإسلام:

أ- جنّة محمّد: تأويلان مختلفان (1788 و1793م):

ما بين (1788م)، تاريخ نشر كتاب (**نقد العقل العملي**)، وسنة (1793م)، تاريخ نشر كتاب (**الدين في حدود مجرد العقل**)، تعرّض كانط إلى التمثّل بما هو «محمّدي» (كما يقول) بطريقتين تبدوان متعاكستين، وعلينا أن نفحص عن الدلالة الفلسفية لذلك.

ففي المرة الأولى، نعثر على قولة ساقها كانط، في موضع متقدّم من كتابه النقدي الأساسي الثاني، وتحديداً في الفصل الثاني (حول جدلية العقل المحض في تعيين مفهوم الخير الأسمى) من الكتاب الثاني (**جدلية العقل المحض العملي**).

فبعد نقد العقل النظري، تبيّن لكانط أنّ مصلحة العقل، في الميدان العملي، من نوع مختلف عنها في ميدان العلوم. لم يعد الأمر يتعلق بأن نعرف؛ بل أن نريد. وفي تقديره، تعيين الإرادة أصعب من تحصيل المعرفة.

---

(1) op.cit., AA, II, 237.

تعيين الإرادة يعني أن نحدّد لأنفسنا غاية أخيرة على الأرض. وهذا ما لا يمكن لأيّ علم أن يقوم به. وحين يتوقّف العقل النظري عن توجيه النفس، ينفتح أمامها كلّ حقل المفكّر فيه، الذي لا يمكن أن نعرفه. عندئذٍ، يشعر العقل بأنّ لديه مصلحة غير نظرية تتعلّق بميدان واسع من إمكانات الاستعمال، إلّا أنّها ميدان، حيث لا يمكن لأيّ عقل نظري أن يساعدنا. ومن يصدّق أنّ العقل، الذي في العلوم يمكن أن يعيّن إرادتنا حول مصيرنا في الكون، يتعلّق «باختلاقات عقلية فارغة» تكمن مصلحة العقل العملي في التخلّص منها. وليس ثمّة من طريقة لذلك، غير أنْ ينقد العقل العملي نفسه، وأن يشرّع لنفسه بطريقة غير نظرية تماماً.

وأهمّ موقف لنقد العقل لنفسه ألا يقبل من نفسه شيئاً يؤدّي إلى تقويض العقل النظري؛ لأنّ كلّ عقل عملي، أو أخلاقي، يفعل ذلك، «يقوّض مصلحة العقل التأمّلي، ويرفع الحدود التي وضعها هو بنفسه لنفسه، ويسلّمها إلى هراء، أو جنون المخيلة»[1].

إذاً، كلّ تفكير أخلاقي يتناقض مع التزامات العقل النظري في أنّه لا يمكن أن ينتج معرفة عقليّة عمّا يكون خارج التجربة الممكنة المتاحة للعقل البشري، بما هو كذلك (نعني مسائل النفس، والعالم، والإله)، هو تفكير سيّئ السيرة، ويؤدّي إلى رفع الحدود، التي أقامها العقل النظري بين ما يمكن أن نعرفه بعقولنا البشرية، وما لا يمكن أن نعرفه بهذه العقول. وكلّ ما قد نطمع في معرفته بعقولنا، وهو يوجد خارج نطاق الطبيعة الإنسانية، هو «هراء، أو جنون المخيلة».

وفي هذا السياق، تمثّل كانط المعنى الحسي والخيالي للجنّة في الإسلام، وفكرة «الذوبان في الألوهية»، الذي يقول به الإشراقيون والمتصوّفة.

---

(1) إ. كنت، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008م، ص213.

قال: «في الواقع، بقدر ما يوضَع العقل العملي في أساس هذا الأمر، وذلك من حيث هو مشروط بشكل باثولوجي، نعني: يتحكّم، فحسب، في مصلحة الأهواء تحت المبدأ الحسّي للسعادة، فإنّ هذا التكليف الثقيل لا يمكن أن يُطلب من العقل التأمّلي. إنّ جنّة محمّد، أو الذوبان في الألوهية، لدى الحكماء الإلهيين والمتصوّفة، وكلّ طرف، كما هفت نفسه، ووقع في خاطره، هي أمور تفرض على العقل أهوالها، وقد يكون من الأحسن ألّا يكون لنا عقل من أن نلقي به، بهذه الطريقة، إلى كلّ هذه الأخيلة والأحلام. ولكن، إذا كان العقل المحض يستطيع، من تلقاء نفسه، أن يكون عمليّاً - وهو في حقيقة الأمر كذلك، كما يثبته الوعي بالقانون الأخلاقي- فذلك لأنّه، دائماً، عقل واحد يحكم وفقاً لمبادئ قبلية... عليه أن يقنع؛ لأنّ ذلك ليس ببصيرة من بصائره؛ بل هو بالفعل من جهة توسّعاتٍ ما لاستعماله بأيّ قصد آخر، وهنا بقصد عملي؛ ولا يتنافى ذلك، على الإطلاق، مع مصلحته التي قوامها الحدّ من جريرة ما هو تأمّلي»[1].

كيف نقرأ هذا النصّ؟ وهل علينا أن نواصل الاعتذار لأنفسنا من كانط، أو عذر كانط، الذي لا يعرفنا حقيقة؟

ما قصد إليه كانط، هنا، ليس نقد الإسلام، ولا التخرّص على شخصية محمد الرسول؛ بل، فحسب، البحث الترنسندنتالي في شروط إمكان استعمال عقولنا في الميدان العملي؛ أي ميدان تعيين الإرادة وفقاً لقوانين الحرية الإنسانية، وبالتحديد عن مسائل تقع أصلاً خارج التجربة الممكنة للحواس البشرية. الإرادة هي لحظة تكون فيها النفس تحت تأثير انفعالات لا مردّ لها؛ لأنّها نابعة من طبيعتها. وهو ما أشار إليه كانط بعبارة «مشروط بشكل باثولوجي» («باثوس» في اليونانية تعني الانفعال).

وحده العقل النظري يفعل بشكل عفويّ ومحض. ما عدا ذلك، نحن

(1) المصدر نفسه، ص213-214 (بتصرّف).

ندخل في قارة الانفعال البشري، ومن ثمة، العقل الأقرب إلى طبيعتنا البشرية، كما هي في انفعالاتها الحميمة، هو العقل العملي، وليس العقل الذي في العلوم. العلوم مصطنعة، لكنّ الانفعالات أصلية. ولو كلّفنا النفس إدارةَ شؤون الانفعال، لوجدنا أنفسنا أمام وضعية الباحث عن السعادة بحواسّه، أو بخياله، وليس بأيّ شيء آخر؛ لذلك، تختار النفس أفضل ملكاتها لتدبير الانفعال من دون تدميره، ولا الخضوع لسلطته. وكلّ عقل يكتفي بتحقيق أهوائنا، تحت سلطة المبدأ الحسي للسعادة، هو عقل باثولوجي؛ ولذلك سوف نثقل كاهل العقل، لو طالبناه بأن يعمل تحت إمرة ملك لا يفكّر.

في ضوء هذا التوصيف الفلسفي، يبدو حديث الدين عن الجنة والنار حديثاً يخرج عن نطاق العقل؛ لكنّه يوجد في دائرة الانفعال؛ أي حيث يمكننا مواصلة السعادة بوساطة الحواس، أو المخيلة. والمشكل العميق، الذي يثيره كانط، أنّ العقل وحده يمكن أن يشرّع لنا معنى للمصير لا يؤدّي إلى تقويض الحدود، التي وضعها العقل النظري لنفسه في ميدان المعرفة. والمفارقة أنّ الأخلاق؛ أي ميدان الحرية الإنسانية، هي ميدان غير نظري، ولا يمكن أن نمتثل فيه للعقل النظري كما يعمل في العلوم. ومع ذلك، إنّ ما علينا احترامه من قوانين لحريّتنا لا يجب، أبداً أن يقوم على اختلاقات عقلية فارغة، أو متناقضة مع طبيعة العقل البشري.

لا يفعل العقل، في استعماله العملي، غير توسيع إمكانية التفكير في حريتنا؛ فهو لا ينتج أيّ معرفة حقيقية حول أنفسنا.

والرهان هو: كيف نصل إلى حرية التفكّر؟ ما تعدنا به الأديان؛ أي جنّة الخلد، هو مصلحة روحية تقع فوق كلّ مصالح العقل العملي، ونعني: فيما أبعد من كلّ استعمالات الإرادة في حدود طبيعتنا البشرية.

ربما كان خطأ كانط، هنا، أنّه مازال يأخذ «الجنة» بمعنى أنطولوجي؛ أي بمعنى نمط من الكينونة نحن سوف نعيشه يوماً، بعد موتنا؛ ولذلك، لو

أنّ كانط كان معاصرنا، بعد المنعرج اللغوي، لأخذ معنى الجنة مأخذاً سردياً، أو بوصفه يحيلنا على عمل لغوي، هو العمل الإنجازي؛ الجنة، بما توحيه في قلوب الناس من وعود أخروية بالسعادة، وليس بما يعتقده المؤمن العامي.

لكنّ كانط له طريقته الخاصة في «تدارك» ذلك التأويل الذي قدّمه سنة (1788م)، وهذا ما فعله، بشكل صريح، في القطعة الثالثة (في انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر، وتأسيس ملكوت الله على الأرض)، من كتاب (**الدين في حدود مجرّد العقل**) (1793م).

قال: «إنّ المحمّديين[1] إنّما يعرفون (كما يبيّن ريلاند[2]) كيف يمنحون وصفَ فردوسهم، المرسوم بكلّ شهوة حسيّة، معنىً روحيّاً جدّاً حقّاً، وذلك ما فعله الهنود مع تفسير الفيداس[3]، على الأقلّ، بالنسبة إلى القسم المتنوّر من شعبهم»[4].

تقريباً، المثال نفسه الذي أورده سنة (1788م)، ولكن من أجل إصدار تعليل فلسفي أكثر تفهّماً، وأكثر تلطّفاً. وما كان من «هراء وجنون المخيلة»[5]، صار الآن، سنة (1793م)، «معنى روحيّاً جدّاً حقّاً»(!). كيف نفهم هذا التغيّر في فهم كانط للإسلام؟

كان رهان كتاب (**نقد العقل العملي**) قابلاً للصياغة على هذا النحو: إلى أيّ مدى يمكن لعقولنا أن ترتّب قوانين الحرية، دون تقويض حدود العقل النظري؟ أي إقامة ميتافيزيقا للحرية، ولكن من دون ادّعاء إنتاج معرفة حول

---

(1) die Muhamedaner

(2) Reland

(3) Vedas

(4) كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول، بيروت، 2012م، ص187.

(5) كانط، نقد العقل العملي، مصدر سابق، ص213.

أيّ خطوة خارج العالم المحسوس؛ ولذلك كان حكم كانط يبدو قاسياً على أيّ نوع من الطمع في إقامة سعادة حسّية خارج حدود العقل البشري. ورأي كانط، سنة (1788م)، كان كما يأتي: إنّ جنّة محمّد لا تفكّر.

أمّا رهان كتاب **(الدين في حدود مجرّد العقل)**، فهو قابل للصياغة كما يأتي: إلى أيّ مدى يمكن لأخلاقنا العقلية أن تطوّر تقنيات رجاء مناسبة لطبيعتنا البشرية (المحدودة بالعالم المحسوس)، شأنها أن تؤمّن لنا علاقة روحية بالإله، أو بمنطقة الإيمان التاريخي، ولكن من دون السقوط في أيّ حماسة دعويّة، أو لاهوت محارب؟ ورأي كانط، سنة (1793م)، هو أنّ المحمّديين قد تأوّلوا فردوسهم الحسّي بشكل روحي حقّاً.

الجديد لدى كانط أنّ الدين قد انتقل، عنده، من حارس لسعادة الحواس بوساطة الآخرة (1788م) إلى مصاحب مناسب لتقنيات الرجاء بوساطة إيمان يفكّر (1793م).

وفي واقع الأمر، من الناحية الفلسفية، انتقل كانط من بحث ترنسندنتالي في شروط الإمكان القبلية للإيمان العقلي، لا يحتاج إلى أيّ سعادة كي يكون فاضلاً، إلى نقاش تأويليّ حول المعنى الروحي حقّاً، الذي يمكن أن نعترف به للإيمان التاريخي، الذي يعتنقه شعب ما لنفسه، ويحوّله إلى مؤسسة تقديس. هذا الانتقال الخطير (سنة 1793م) من الفلسفة إلى التأويل هو الذي منح كانط مرونة نظرية طريفة غيّرت موقفه من فردوس المحمّديين.

ولذلك، سؤال كانط (سنة 1793م) هو: من المؤوّل الأسمى للإيمان التاريخي؟ وجوابه هو: إنّه الإيمان الديني المحض. كلّ الإشكال في معنى «المحض» هنا، فالمحض هو الكوني. وبحسب كانط، أهمّ «علامة» على حقيقة أيّ دين هي «ادّعاء مشروع الكونية»[1] الذي يصاحبه؛ ولذلك هو لا يرى أنّ الوحي المتداول بين الناس هو نفسه الوحي كما شاءه الله نفسه؛ بل

---

(1) كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، مصدر سابق، ص185.

هو وحي تاريخي، ونعني: في صيغة كتابية، أو لفظية، أو سردية، أو مؤسساتية، ونعني: في صيغة بشرية. وهو تاريخي «بسبب الحاجة الطبيعية للبشر إلى التشوّق إلى أن يكون، دوماً، للمفاهيم والعلل العقلية العليا، حاملٌ حسّيٌّ ما تستند إليه»[1]. لا يمكن لأيّ دين أن يستغني عن الحواس، وتاريخ أنفسنا هو، دوماً، تاريخ استعمالنا لحواسّنا، وليس الفردوس، أو الجنّة، غير أقصى سياسة لحواسّنا في المستقبل، ولا معنى لأيّ آخرة من دون حواسّ.

اكتمل النصاب الآن: وحي يخاطب الحواس، لكنّ الخطر فيه أنّه ينبغي أن يتكلّم لغة كونية حتى لا يدمّر شكل الحياة؛ أي شرط التعايش بين البشر. كونيّة؛ أي عقلية. ليس تأويل الدين، بحسب كانط، سوى تفسيره على نحوٍ يتوافق مع القواعد الكلية للدين العقلي المحض. ومعنى الدين العقلي: «أن يسهم في أداء جميع واجبات الإنسان، بوصفها أوامر إلهية (وهو ما يمثّل جوهر كلّ دين)»[2]. بيد أنّه ليس للدين العقلي مضمون دعويّ جاهز، مثلما هو حال الأديان التاريخية.

لذلك، ما من حلّ أمامنا لفهم الدين التاريخي، مثل الإسلام، سوى أن نؤوّل النصّ «نصّ الوحي»، لكنّ خطورة كانط، هنا، لا تكمن في تقنيات التأويل، التي يمكن أن يقدّمها، أو أن يمارسها؛ بل في أدب التأويل الذي يقترحه: هو يعترف بأنّ كلّ تأويل لنص الوحي «يظهر لنا، بالنظر إلى النصّ (نصّ الوحي)، متكلّفاً، وقد تمّ على كره في أغلب الأحيان، وفي أغلب الأحيان، يمكن أن يكون كذلك بالفعل، ومع ذلك ينبغي، إذا كان ممكناً فحسب، وكان هذا النص يقبل به، أن يُفضَّل على مثل ذلك التفسير الحرفي، الذي إمّا أنّه لا يحتوي على أيّ شيء مطلقاً من أجل الخلقيّة، وإمّا أنّه يعمل رأساً ضدّ الدوافع التي تحضّ عليها»[3].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص186.

(3) المصدر نفسه.

ما يقترحه كانط عنف تأويلي مناسب لعقولنا؛ مناسب: أي موافق للمعنى الكوني للأخلاق، التي يمكن أن تقبل بها طبيعتنا البشرية بشكل محايث. كلّ الشعوب قامت بهذا العمل التأويلي الأساسي لوجودها التاريخي: «كلّ علماء الشعوب» تصرّفوا مع «كلّ أنواع العقائد القديمة والجديدة» على نحوٍ، حيث صارت في النهاية «في توافق تام مع المبادئ الخلقية الكونية للإيمان»[1]. وهذا ما يصدق، حسب كانط، على اليونان، والرومان، واليهود، والهنود، وفيما يخصّنا على المحمّديين[2].

ب- دين شجاع، أو في حدود الكبرياء:

لا يبلغ حوار كانط مع الإسلام ذروته إلّا في هامش من كتاب (**الدين في حدود مجرّد العقل**)، عندما يصف ما يسمّيه «المحمّدية» بأنّها دين مؤسّس على الكبرياء، وبأنّ كلّ طقوسها من نوع شجاع[3]. وهو موقف لا يمكن أن نفهمه حقّاً، إلّا متى وضعناه في لحظة فلسفية تعتمد منهج الدين المقارن؛ ونعني قراءة رأي كانط في ضوء آرائه في المسألة نفسها، كما يطرحها في شأن الأديان الأخرى، ولاسيما المسيحية واليهودية، ونحن سنورد النصّ كاملاً حتى نتعرّف السياق، ونرى جملة المسألة في تركيبها الخاص.

قال: «إنّ الضروب المختلفة من الإيمان لدى الشعوب، إنّما تمنحها، أيضاً، شيئاً فشيئاً، طابعاً مميّزاً، على الصعيد الخارجي في العلاقة المدنيّة، يُنسَب إليهم، لاحقاً، كما لو كان الخاصية الكلية لمزاجهم. كذا حال اليهودية، فهي، تبعاً لتأسيسها الأوّل، بما أنّها شعب كان يجب عليه أن يفصل نفسه عن كلّ الشعوب الأخرى بوساطة كلّ المناسك، التي يمكن تخيّلها، والعقابية في شطر منها، وأن يحتاط من كلّ اختلاط بها، قد جذبت لنفسها تهمة كره البشرية.

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص187.

(3) المصدر نفسه، ص289، الهامش.

أمّا دين محمّد (der Mohammedanism)، فهو يتميّز بالكبرياء؛ إذ بدلاً من المعجزات، وجد التأييد الخاص بإيمانه في الانتصارات، وفي قهر الشعوب الأخرى، وطقوس عبادته كلّها من نوع شجاع. أمّا المعتقد الهندي، فهو يمنح أتباعه طابع عدم الشجاعة (Kleinmütigkeit) لأسباب مناقضة، تماماً، لتلك التي ذكرناها للتوّ.

وبذلك، فإنّه من اليقين أنّه ليس أمراً كامناً في الهيئة الباطنة للإيمان المسيحي؛ أنّه يمكن أن نلومه لوماً مماثلاً؛ بل في الطريقة التي يُقدَّم بها إلى النفوس، بسبب الذين يرون فيه، من كلّ قلوبهم، رأياً حسناً، إلّا أنّهم -إذْ يجعلون من الفساد البشري منطلقاً، ويشكّون في كلّ فضيلة- يضعون مبدأ الدين في الورع (Frmmigkeit) فحسب (وما يُفهَم من ذلك مبدأ السلوك الشقيّ بالنظر إلى تقوى الله، التي علينا انتظارها من قوّة تأتي من فوق)؛ من أجل أنّها نفوس لا تضع أيّ ثقة في نفسها أبداً، وهي تتطلّع، في قلق دائم، إلى عونٍ يأتيها من خارج الطبيعة؛ بل حتى تظنّ أنّها، بهذا الاحتقار لنفسها (الذي هو ليس من الخشوع في شيء)، تمتلك وسيلة للظفر بحظوة ما، وهي أمور لا ينبئ التعبير الخارجي عنها (في النزعة التقويّة «Pietismus» أو التظاهر بالورع)، إلّا عن نوع من النفوس التي تربّتِ على العبودية.

هذه الظاهرة المتميّزة (للكبرياء لدى شعب ليس بعالِم، إلّا أنّه بصيرٌ بإيمانه) يمكن، أيضاً، أن تتأتّى من تخيّل مؤسّسه، كونه وحده قد جدّد في العالم، مرة أخرى، مفهوم وحدة الله، وطبيعته فوق المحسوسة. وسيكون في ذلك -لا ريب- نحو من النبل، الذي أضفاه على شعبه؛ إذْ حرّره من عبادة الصور، ومن فوضى الشرك، لو كان يستطيع أن ينسب إلى نفسه هذا الفضل عن حقّ.

أمّا الطابع المميّز للطبقة الثالثة من أتباع الدين [أي المسيحيين]، التي تجد أساسها في الخشوع المفهوم على نحو سيّئ، فإنّ الحطّ من الاعتزاز بالنفس، في تقدير المرء لقيمته الخلقيّة، لا يجب، عبر التعيير بقداسة القانون، أن يسبّب احتقار المرء لنفسه، بقدر ما يجب أن يُحدِث لديه [VI،

185] -طبقاً لهذا الاستعداد النبيل الذي في صلب أنفسنا- مزيداً من العزم على الاقتراب أكثر فأكثر، دوماً، من موافقة هذه القداسة، والجدارة بها. وبدلاً من ذلك، إنّ هذه الفضيلة، التي تتمثّل على الحقيقة في الشجاعة على ذلك، إنّما يتمّ ردّها إلى الوثنية، كأنّها اسم متّهم بعدُ بالاعتزاز بالنفس. وعلى الضدّ من ذلك، يتمّ تمجيد الاجتلاب الذليل للمنافع والميزات.

إنّ التزمّت (التعصّب الديني، التفاني الزائف «devotio spuria») هو الاعتياد على وضع ممارسة الورع، ليس في الأفعال المرضية لله (في القيام بكلّ الواجبات الإنسانية)؛ بل، بدلاً من ذلك، في التعامل المباشر مع الله، من خلال مظاهر الرهبة؛ وهي ممارسة ينبغي أن تُعدّ، عندئذ، ضرباً من عبادة العبيد (opus operatum)، إلا إذا أُضيف، أيضاً، إلى الاعتقاد في الخرافات شيءٌ من الوهم الحماسيّ بأنّ وراء ذلك توجد مشاعر فائقة للحسّ (سماوية) مزعومة»[1].

نحن نريد أن نناقش رأي كانط في الإسلام في ضوء هذا السؤال الهادي: ماذا نفعل، اليوم، بكبريائنا الديني؟ وهل يمكننا أن نضع حدوداً لكبريائنا، حيث لا تتحوّل شجاعتنا الدينية إلى مجرّد «حماسة» بلا أيّ وعود إنسانية كونية؟

فلسفيّاً، ينطلق كانط من أنّ الفرق الحاسم بين البشر، في مسألة الدين، هو ذاك الذي يفصل بين مَن يبحث عن عبادة الإله في هذا الشيء الحسّي، أو ذاك، وبين الذين يعتقدون بأنّ «تلك العبادة لا توجد إلا في النيّة الهادفة إلى سيرة حسنة فحسب»[2].

الدين، مهما كان، نيّةٌ فحسب، ليس لها من هدف آخر سوى سيرة حسنة فحسب.

(1) المصدر نفسه، ص289-290.

(2) المصدر نفسه، ص278.

بين العرّاف البدائي، والأسقف الأوربي، فرق في المسافة، ولكن ليس في المبدأ[1]. الإيمان عمل شكلي، أو لا يكون؛ إنّه تحسين لشكل الحياة في أنفسنا، لا غير؛ ولذلك كلّ إيمان يدّعي أنّه يؤسّس معرفة بشيء خارج عقولنا هو ضرب من «البابويّة» فحسب، ونعني أنه: لا يعدو أن يكون نوعاً من «هيبة الأب» فحسب، وهذا هو أصل المعنى اللاحق «للاستبداد الروحي»[2]. وحسب كانط، لا يمكن تبرير الاستبداد حتّى بما هو أفضل لنا. قال: «إنّ مراسيم تأمرنا بشكل استبداديّ (despotisch)، على الرغم من أنّها مفروضة علينا من أجل الأفضل لنا (ولكن ليس بوساطة عقلنا)، لا يمكننا أن نرى فيها أيّة فائدة»[3]. ولا فرق، عندئذٍ، بين استبداد المبادئ، واستبداد التمائم؛ لأنّ الفرق الحقيقي يكمن -حسب كانط- بين «الخضوع الخانع لعقيدة ما، بوصفها عبادة العبيد»، وبين «التكريم الحرّ، الذي يجب أن يتمّ، في المقام الأوّل، تجاه القانون الأخلاقي»[4].

بهذا المعنى، ليس من دلالة للفظة «دين» (religio) سوى معنى «التقوى» بمعنييها: «الخوف من الله»، في معنى أنّ العلاقة مع الله هي «دَين»، وليس هذا الدَّين غير لزوم احترام القانون الأخلاقي؛ و«محبّة الله»، بمعنى أنّ الإيمان «اختيار حرّ، بناءً على الرضا بالقانون»[5]. أمّا من يطمع في إعطاء مضمون حسّي، أو تشبيهي، للكائن فوق المحسوس، الذي نحتاج إلى وجوده كي يكون هناك معنى نهائي لوجودنا على الأرض، وهو معنى لا يمكننا أن نبتّ فيه بعقولنا، فإنّ «فكرة هذا الكائن لن تستطيع أن تصمد لذاتها في نطاق العقل التأمّلي»[6].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص277

(3) المصدر نفسه، ص282، الهامش.

(4) المصدر نفسه، ص283.

(5) المصدر نفسه، ص287.

(6) المصدر نفسه.

بهذا المعنى الدقيق، يقترح كانط أن نقدّم الفضيلة على التقوى، والأخلاق على الدين، «أن نعرض نظرية الفضيلة قبل نظرية التقوى»[1]. هذا الطابع المشتق، أو الفرعي، للتقوى سوف يجعلها غير قادرة على الاكتفاء الأخلاقي بنفسها. إنّ «نظرية التقوى لا يمكنها أن تشكّل، لذاتها، الهدف النهائي للمسعى الأخلاقي؛ بل هي تصلح وسيلة، فحسب، لزيادة قوة الشيء، الذي، في حدّ ذاته، يصنع إنساناً أفضل، ونعني: نيّة الفضيلة»[2].

جوهر الدين أن يمدّ أيّ فضيلة بشرية بنحو من «القوّة» الاستثنائية، التي لا يمكن للأخلاق أن تستمدّها من أيّ جهة أخرى. «زيادة القوة» في أنفسنا، هذا هو جوهر أيّ إيمان بشري، ولكنّ هذا يعني أنّ أخطر ما يمكن أن يصيب ديناً من الداخل لن يكون -حسب كانط- شيئاً آخر سوى أن «يتعرّض لخطر إسقاط شجاعته (التي تشكّل جوهر الفضيلة)، وتحويل التقوى إلى خضوع عبودي ومتملّق، تحت سلطة آمرة بشكل استبدادي»[3].

ما يقترحه كانط أن نترك جوهر الفضيلة؛ أي فكرة الشجاعة، تتخلّل إلى جوهر التقوى؛ أي الإيمان الحرّ. وفي رأيه أنّ «هذه الشجاعة ينبغي أن تقف على قدميها بنفسها»[4]. لا يمكن لأيّ كان أن يعلّمك كيف تكون شجاعاً، وكيف تكون حرّاً في الوقت نفسه؛ فليس ثمّة شجاعة تابعة لأحد. وحدها الشجاعة، التي تستطيع أن تشرّع لنفسها، هي حرّة. ودور الدين أن يعلّم الناس «تقوية» الشجاعة بوساطة نمط معيّن من «المصالحة» (Vershnung) مع أنفسنا، في معنى نحوٍ من «التبنّي» لأنفسنا. وهكذا، يقابل كانط بين الشجاعة، التي «تفتح لنا السبيل نحو سيرة جديدة في الحياة»، وبين «جهد فارغ، كي نجعل ما حدث لم يحدث (أي القيام بكفّارة)، فإنّ الخوف من

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص288.

(3) المصدر نفسه، ص288-289.

(4) المصدر نفسه، ص289.

تملّك هذه الكفّارة، وتمثّل عجزنا الكامل عن الخير والشعور بالقلق من السقوط مرة أخرى في الشرّ، أمور لابدّ من أن تُفقد الإنسان شجاعته، وتضعه في حالة خلقية منفعلة مؤلمة، حيث هو لا يضطلع بأيّ شيء ممّا هو عظيم، أو خير؛ بل ينتظر كلّ شيء من التمنّي»[1].

إنّه، في هذا السياق بالتحديد، أتى كانط، في كتاب (**الدين في حدود مجرّد العقل**)، إلى الهامش المطوّل الذي توقّف فيه عند الطبع الروحي للمحمّديين. وهذا الطبع الروحي هو الكبرياء.

قال: «أمّا دين محمّد (der Mohammedanism)، فهو يتميّز بالكبرياء؛ إذ بدلاً من المعجزات، وجد التأييد الخاص بإيمانه في الانتصارات، وفي قهر الشعوب الأخرى، وطقوس عبادته كلّها من نوع شجاع».

أيّة علاقة فلسفية بين «الكبرياء» وبين «طقوس عبادة من نوع شجاع»؟

الطريف، في خطّة كانط، هنا، كونه ينظر إلى الدين باعتباره مفترق طرق بين «ضروب مختلفة من الإيمان لدى الشعوب». ومن ثَمَّ هو لا يهتمّ بأيّ نمط من الإيمان، إلّا في ارتباطه بأمرين: أنّه خاص بشعب معيّن؛ لاسيما أنّه يفرض عليه، على الصعيد الخارجي، «علاقة مدنيّة» مؤدّاها أنّ هذا الإيمان قد تحوّل، لدى ذلك الشعب، إلى ضرب من «الخاصية الكلية لمزاجه».

كلّ دين هو طبع كلّي لشعب من الشعوب يستعمله باعتباره علاقته المدنية بذاته الخارجية، أو المزاج العام لنفسه العميقة. بهذا المعنى، تبدو اليهودية -حسب كانط- دين شعب «جذب لنفسه تهمة كره البشرية». لماذا ؟ لأنّه دين حوّل مزاجه العام إلى شريط من المناسك، والعقوبات الروحية، التي تهدف، صراحةً، إلى أن «يفصل نفسه عن كلّ الشعوب الأخرى». تبدو اليهودية، في عين كانط، نمطاً من العزلة الروحية للشعوب. ولذلك، كلّ تهوّد هو سياسة انفصال ذاتي عن بقية الإنسانية، وهو انفصال يؤدّي دور

(1) المصدر نفسه، ص289-290.

المزاج، أو العلاقة المدنية بالنفس؛ ولذلك، فإنّ «تهمة كره البشرية» لا تُؤخذ، هنا، مأخذاً سلبياً؛ بل الكره كسياسة انفصال ذاتي هي شكل التذوّت الخاص بشعب دون آخر. الكره هو المزاج الروحي الكلي لنفس يهودية، لكنّ الكره ليس مجرّد انفعال حزين هنا؛ بل هو مزاج؛ أي خاصية كلية لضرب من العلاقة بالنفس.

هنا، تأتي هذه العبارة الحازمة: «أمّا دين محمّد»، والأدقّ «المحمّدية»، أو «مذهب محمّد». علينا أن نضع، في الاعتبار، أنّه، بعد «الكره» اليهودي، سوف يتحدّث كانط عن «الكبرياء» المحمّدي، الذي لا يعبد إلّا بوساطة «طقوس شجاعة».

ولكن، ماذا يعني كانط بمفهوم «الشجاعة»؟ وهل كلّ ما هو شجاع ينبغي أن يتميّز بالكبرياء؟ وعندئذٍ، علينا أن نسأل: هل يفرّق كانط بين «الكبرياء» وبين «التكبّر»؟

- في المقدّمة إلى «نظرية الفضيلة» من كتاب (**ميتافيزيقا الأخلاق** (1797م)، شرح كانط فكرة «الفضيلة» بطريقة طريفة: إنّ الفضيلة ليست تنازلاً؛ بل «قدرة». ينبغي أن تكون قادراً على الفضيلة، لكنّ هذه القدرة لا تتعلق بفعل شيء طبيعي؛ بل بشيء معاكس لطباعك وميولك. وهكذا، «ينبغي على المرء أن يحكم على نفسه بأنّه يستطيع، ما يأمر القانون أمراً لا مشروطاً، بأنّه يجب عليه أن يفعله»[1].

وراء الفضيلة هناك استطاعة، إلا أنّه لا يمكن أن تعبّر عن نفسها إلّا في شكل واجب. وفي هذا السياق بالذات، أتى كانط إلى معنى «الشجاعة»؛ الشجاعة بوصفها قدرة نبيلة على الواجب، وبهذا المعنى، المنتصر الحقيقي هو من ينتصر على نفسه.

(1) Kant, Metaphysik der Sitten. Tugendlehre, AA, VI, 38...«nämlich das zu können, was das Gesetz unbedingt befiehlt, dass er tun soll».

قال: «بيد أنّ القدرة والعزم المتروّي على مقاومة خصم قويّ، ولكن غير عادل، هي البسالة (Tapferkeit, fortitudo)، وبالنظر إلى الخصم المناوئ للنيّة الخلقيّة فينا، هي الفضيلة (virtus). وهكذا، فإنّ النظرية الكلية للواجبات، في الجزء الذي يضع تحت القوانين ليس الحرية الخارجية؛ بل الحرية الباطنية، هي نظرية الفضيلة»[1].

في رأي كانط، وحدهم الأحرار يمكن أن تكون لهم واجبات؛ فليس كلّ ما يوجبه المرء على نفسه واجب خلقي. فليس في معنى الواجب الخلقي إكراهٌ لأحد؛ بل «إكراه لأنفسنا» فحسب[2]. وإذا كان «القانون» لا يمسّ إلّا ما سمّاه كانط «حريتنا الخارجية»، فإنّ «الفضيلة» تتعلّق بحريّتنا الباطنية، ولكن هل كلّ ما يُفعل بحرية حرّ؟

حسب كانط، كلّ من تسوّل له نفسه أن يفعل بي شيئاً مناقضاً لإرادتي يتعامل معي، ليس بوصفي غاية في ذاتي؛ بل بوصفي مجرّد وسيلة لشيء غريب عن ذاتي. هناك تناقض ينخر كلّ حرية تستعمل البشر بوصفهم مجرّد وسيلة. قال كانط: «سيكون ذلك فعل حريّة، إلّا أنّه مع ذلك ليس فعلاً حرّاً»[3].

وحده الفعل الشجاع يكون نابعاً من حرية حرّة؛ ولذلك ما فتئ يؤكّد كانط: «لهذا السبب، إنّ هذه القوة الأخلاقية، أيضاً، بما هي بسالة، إنّما تشكّل شرف المحارب (die Kriegsehre) الحقيقي الأكبر والوحيد للإنسان»[4].

بأيّ معنى، إذاً، تتميّز النفوس الشجاعة بالكبرياء؟ إذ يتساءل كانط مثلاً:

---

(1) Ibid.

(2) Ibid. AA, VI, 380.

(3) Ibid. AA, VI, 381: «...ein Widerspruch mit sich selbst: ein Akt der Freiheit, der doch zugleich nicht frei ist».

(4) Ibid. AA, VI, 405.

هل يمكن أن نَعُدَّ «الجرائم الكبرى» نابعةً من ضرب من «قوّة النفس»، أو «رباطة الجأش» (Stärke der Seele)[1]، وليس من «فضائل كبيرة»؟

في الفقرة (42) من «نظرية الفضيلة» في **(ميتافيزيقا الأخلاق)**، بسط كانط تعريفه للكبرياء على النحو الآتي:

«إنّ التكبّر (superbia"/der Hochmut"، أو كما يعبّر هذا اللفظ عن ذلك الميل، دائماً، إلى السباحة في الأعالي)، هو ضربٌ من الطموح (ambitio) بمقتضاه نحن نطالب أناساً آخرين بأن يقدّروا أنّهم لا شيء بالمقارنة معنا، ومن ثَمَّ هو رذيلة تتناقض مع الاحترام، الذي يمكن لأيّ بشر أن يدّعيه لنفسه ادّعاءً مشروعاً.

وهو شيء ينبغي أن نميّزه عن الكبرياء (animus elatus /der Stolz)، من حيث هو حبّ التكريم (Ehrliebe) بمعنى الحرص التام على عدم التنازل عن أيّ شيء من كرامتنا الإنسانية، بالمقارنة مع الآخرين (الذين تعوّدنا من دهرنا أن نطلق عليهم صفة النبيل)؛ ذلك أنّ التكبّر يشترط على الآخرين احتراماً هو، مع ذلك، يمنعه عنهم، لكنّ هذا الكبرياء قد يتحوّل إلى خطأ وإلى تهجّم، حين يكون، أيضاً، مجرّد ادّعاء على الآخرين بأن يهتمّوا بأهمّيتنا»[2].

لقد توافرنا، الآن، على أدوات التوضيح المناسبة لقولة كانط عن الإسلام إنّه دين شجاع يتميّز بالكبرياء. فبأيّ معنى؟

ربّما نعثر، هنا، على سرّ الميل إلى تسمية «الإسلام» بأنّه «المحمّدية». ربما قصد كانط أنّه من هذا القبيل: لكي نفهم الإسلام، علينا إرجاعه إلى خُلُقِ مؤسِّسِه. «محمّد»، مثل بقيّة الرسل، هو بالأساس، بالنسبة إلى كانط، نمط خلقيّ، أو مَثَل أعلى خلقيّ، وعلينا أن نتعامل مع دينه على هذا

(1) Ibid. AA, VI, 384.

(2) Ibid. AA, VI, 465.

الأساس. ما هو «محمّدي» فعلاً هو «خلقي» في الدين الذي أسّسه، وما عدا ذلك هو شيء لا يمكن أن يهمّ العقل البشري، عندما يريد أن يحدّد فكرة الدين بإطلاق.

هنا، نفهم معنى الكبرياء المحمّدي؛ إنّه يدعو إلى دين لا يعوّل على «المعجزات»، التي تستخفّ بالعقل البشري (مثل الدين اليهودي، أو المسيحي)؛ بل على «الانتصارات وقهر الشعوب الأخرى»؛ دين يشتقّ ماهيته من الانتصار، أي أنّ ماهيته الأصلية ماهيّة حربيّة. بهذا المعنى، ربّما، كان الإسلام أوّل دين بالمعنى «الحديث»؛ أي أوّل دين «ذاتي»، أو «محايث»، وبعبارة مزعجة: هو أوّل دين «علماني» في تاريخ التوحيد.

وفي هذا النحو، ينبغي أن نفهم إشارة كانط بأنّ «طقوس عبادته كلّها من نوع شجاع». الطقس الشجاع هو طقس لا يستخفّ بقدرة البشر؛ بل يتماهى مع هذه القدرة، ويدفعها إلى الذهاب في محايثتها إلى النهاية. والمحايثة تعني استعمال قوة الطبيعة البشرية دون أيّ تعويل على المعجزات، وهذا، بالضبط، ما لاحظه كانط في ماهية الدين المحمّدي، وهو «محمّدي» بهذا المعنى بالذات: إنّه دين كبرياء، بمعنى «حبّ التكريم» (Ehrliebe) لإنسانيتنا، باعتباره المقياس البعيد المدى لأيّ نوع من العبادة.

لكنّ الهالة الفلسفية لرأي كانط في الإسلام لن ينكشف إلا إذا ضبطنا الاعتراضات الخلقية الخطيرة جدّاً، التي سجّلها كانط ضدّ الطباع، التي تحكم «الهيئة الباطنة للإيمان المسيحي». فما يتميّز به ما هو «محمّديّ» هو بالتحديد أنّه غير مسيحيّ بمعنى دقيق جدّاً، أخذ كانط يطرحه بعد إشارته اللطيفة إلى المحمّدية باعتبارها دين الكبرياء.

من المفيد أن نسوق الملامح السالبة للإيمان المسيحي، التي استخرجها كانط في مرآة الإيمان المحمّدي؛ أي الإيمان الشجاع، وهذه الملامح هي:

1- أنّه يمكن أن يُلام على «الطريقة التي يُقدَّم بها إلى النفوس».

2- أنّه «يجعل من الفساد البشري منطلقاً».

3- أنّه «يشكّ في كلّ فضيلة».
4- أنّه «يضع الدين في مبدأ الورع»، فبمعنى «السلوك الشقي بالنظر إلى تقوى الله».
5- أنّه يخاطب «نفوساً لا تضع أيّ ثقة في نفسها أبداً».
6- أنّه يتوجّه إلى نفوس تعوّل على «الاحتقار لنفسها» كي «تظفر بحظوة ما».
7- أنّه عبارة عن «نزعة تقوية» لا ينبئ التعبير الخارجي عنها إلّا «عن نوع من النفوس التي تربّت على العبودية»[1].

وبذلك، إنّ الدين المحمّدي دين لا مسيحي في ماهيته، أو في طبعه الروحي الأخصّ؛ أي هو يدين بكثير من قوّته إلى الطريقة التي يُقدّم بها نفسه؛ أنّه يؤسّس عبادته على طقوس شجاعة؛ أنّه ينطلق من أنّ الإنسان على «الفطرة» خيّر، ومن ثم إنّ الفضيلة إمكانية أصيلة فيه؛ أنّه لا يعوّل على ورع شقيّ؛ بل على تقوى شجاعة؛ أنّه يخاطب نفوساً ذات كبرياء، ومكرّمة لنفسها، ولا تحصر عملها في تقويّة فارغة من الحقّ في «الدنيا»؛ أي في كلّ ما تحتوي عليه طبيعتها من قوى وطباع قوّية.

كلّ هذه الصفات هي الصفات الخلقية، التي يريد كانط تأسيسها في الشخصية البشرية قاطبةً، وبالاعتماد على تعليل عقليّ قبلي.

بيد أنّه يجدر بنا أن ننبّه إلى أنّ كانط قد حاول، في موضع لاحق، أن ينسّب حكمه السابق على الطبع الروحي للإسلام؛ أي طبع الكبرياء، وذلك في الطبعة الثانية (سنة 1794م)، حيث أضاف، للغرض، هامشاً إلى الهامش، الذي كان قد أثبته إبّان الطبعة الأولى (سنة 1793م).

قال: «هذه الظاهرة المتميّزة (للكبرياء لدى شعب ليس بعالِمٍ إلّا أنّه بصيرٌ بإيمانه) يمكن، أيضاً، أن تتأتّى من تخيّل مؤسّسه، كونه وحده قد جدّد في العالم، مرةً أخرى، مفهوم وحدة الله، وطبيعته فوق المحسوسة، وسيكون

(1) كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، مصدر سابق، ص289، الهامش.

في ذلك -لا ريب- نحو من النبل الذي أضفاه على شعبه؛ إذْ حرّره من عبادة الصور، ومن فوضى الشرك، لو كان يستطيع أن ينسب إلى نفسه هذا الفضل عن حقّ.

أمّا الطابع المميّز للطبقة الثالثة من أتباع الدين [أي المسيحيين]، التي تجد أساسها في الخشوع المفهوم على نحو سيّئ، فإنّ الحظّ من الاعتزاز بالنفس، في تقدير المرء لقيمته الخلقيّة، لا يجب، عبر التعبير بقداسة القانون، أن يسبّب احتقار المرء لنفسه، بقدر ما يجب أن يُحدث لديه، [VI، 185] -طبقاً لهذا الاستعداد النبيل الذي في صلب أنفسنا- مزيداً من العزم على الاقتراب أكثر فأكثر، دوماً، من موافقة هذه القداسة، والجدارة بها. وبدلاً من ذلك، إنّ هذه الفضيلة، التي تتمثّل على الحقيقة في الشجاعة على ذلك، إنّما يتمّ ردّها إلى الوثنية، كأنّها اسم متّهم بعدُ بالاعتزاز بالنفس. وعلى الضدّ من ذلك، يتمّ تمجيد الاجتلاب الذليل للمنافع والميزات.

إنّ التزمّت (التعصّب الديني، التفاني الزائف، devotio spuria) هو الاعتياد على وضع ممارسة الورع، ليس في الأفعال المرضية لله (في القيام بكل الواجبات الإنسانية)؛ بل، بدلاً من ذلك، في التعامل المباشر مع الله، من خلال مظاهر الرهبة؛ وهي ممارسة ينبغي أن تُعدّ، عندئذ، ضرباً من عبادة العبيد (opus operatum)، إلّا إذا أُضيف، أيضاً، إلى الاعتقاد بالخرافات، شيءٌ من الوهم الحماسيّ بأنّ وراء ذلك توجد مشاعر فائقة للحسّ (سماوية) مزعومة»[1].

هنا، يريد كانط أن ينبّهنا إلى أنّ الكبرياء، هذه «الظاهرة المميّزة» لما هو «محمّدي»، ليس «علماً» يمتلكه شعب ما دون آخر؛ بل هو «بصر بالإيمان» الخاص به. ولكن ما الذي يجعل شعباً ما «بصيراً» (verständig)؛ أي متفهّماً للطبع الروحي الذي صدر منه إيمانه؟ الجواب هو أن يتواضع بالشكل

(1) المصدر نفسه، ص289-290، الهامش.

المناسب، حيث لا «يتخيّل مؤسّسه» كونه «وحده من جدّد مفهوم الله». هذا، بالضبط، ما لا يدّعيه المحمّديون؛ لذلك يبقى على كانط أن يعترف بأنّ «تحرير شعب ما من عبادة الصور، ومن فوضى الشرك» نوع رفيع من «النبل» الذي يحقّقه دين الكبرياء. هذا التنسيب، أو الشرط، الذي وضعه كانط، مهمّ جدّاً؛ لأنّه يضمن التفريق الدقيق بين دين الكبرياء ودين التكبّر.

هنا، يعود كانط إلى إلقاء نظرة إضافية على المهانة الروحية، التي يلحقها دين العبيد بجوهر الإيمان. وهو، مرة أخرى، يأخذ الدين المسيحي مثالاً، فهذا الأخير يؤسّسه نفسه على «الخشوع المفهوم بشكل سيّئ»: الخشوع الذي يقوم على «الحطّ من الاعتزاز بالنفس في تقدير المرء لقيمته الخلقية»، وذلك في مقابل «قداسة القانون».

والأطروحة، التي يدافع عنها كانط، هي: أنّه بدلاً من احتقار أنفسنا أمام قداسة القانون، علينا أن ننمّي «الاستعداد النبيل الذي في صلب أنفسنا»؛ ذلك الذي من شأنه أن يمنحنا «مزيداً من العزم على الاقتراب أكثر فأكثر، دوماً، من موافقة هذه القداسة والجدارة بها». وضدّ الاعتقاد المسيحي بأنّ الشجاعة، على ذلك، موقف وثني، يؤكّد كانط أنّ الاعتزاز بالنفس ليس قيمة وثنية؛ بل إنّ ما هو وثني هو «التزمّت»، و«التفاني الزائف»، وحصر الإيمان في «الورع الزائف»، وحصر الدين في «مظاهر الرهبة»، وليس ذلك سوى «عبادة العبيد».

بذلك، يتبيّن لنا، آخر الأمر، أنّ كانط لم يتكلّم عن الإسلام، أو عن المحمّدية، إلّا من أجل نقد الإيمان المسيحي في مرآة إيمان آخر يتميّز عنه بالقدرة على التعبير عن نفسه بشكل شجاع[1]، ومن ثمّ هو أقرب إلى حفظ الكرامة الإنسانية من أيّ دين آخر، اللّهم إلّا الدين العقلي المحض، الذي أراد كانط تأسيسه فلسفياً، في نوع من التجريب التأويلي ما بعد الإسلامي.

---

(1) Tampio, Nicholas, Kantian Courage: Advancing the Enlightenment in Contemporary Political Thought, Fordham University Press, 2012.

خاتمة: صدقة الإنسانية-أو ما الذي يمكن أن نعطيه اليوم؟

بقيت إشارة ذات أهمية خاصة، هي تلك التي ساقها كانط في آخر كتاب (**الدين في حدود مجرّد العقل**)، وتتعلّق بالدلالة الفلسفية للأوامر الخمسة الكبرى في العقيدة المحمّدية، ولاسيما: أيٌّ منها يجدر بنا الوقوف عندها.

قال: «كما هو الشأن، على سبيل المثال، في العقيدة المحمّدية، مع الأوامر الكبرى الخمسة؛ الوضوء، والصلاة، والصوم، والصدقة، والحجّ إلى مكة؛ ومن بين هذه الأوامر الصدقة، وحدها، تستحق أن تُستثنى، متى ما تمّت بناءً على نيّة حقيقية فاضلة، وفي الوقت نفسه، دينيّة، ومن أجل واجب إنساني. عندئذ، هي تستحقّ، بالفعل، أن تُعَدَّ وسيلة لاستجلاب النعمة. ولكن، بما أنّها -حسب هذه العقيدة- يمكن أن تتوافق مع النهب من الآخرين للشيء الذي يُقدَّم تضحيةً للربّ في شخص الفقراء، فإنّها لا تستحقّ أن يقع استثناؤها»[1].

من الطريف أن يقف كانط عند «الصدقة»، باعتبارها الأمر الديني الخليق باستثنائه من أوامر العقيدة المحمدية. رأي كانط هو أنّ الصدقة متى ما تمّت بناء على نيّة حقيقية؛ أي «فاضلة ودينية في الوقت نفسه»، ومن «أجل واجب إنساني»، فهي تستحقّ اسم «النعمة» الإلهية. وبطبيعة الحال، يشترط كانط ألّا يكون مصدر الصدقة هو «النهب من الآخرين»؛ لأنّ «التضحية للربّ في شخص الفقراء» بوساطة النهب سرقة، وليست عطاء.

علينا أن نسأل الآن: هل لدينا، اليوم، ما نعطيه من أنفسنا العميقة للإنسانية؟ ونعني: أيّ نوع من الصدقة الإنسانية يمكننا أن ندّعي بلا تردّد، أو خجل؟ المصدر الوحيد للثروة الروحية، اليوم، هو الثقافة الغربية، ونحن لا نفكّ ننهل من منابع المعرفة الإنسانية الكونية، التي وضعتها الإنسانية الغربية المعاصرة على ذمّتنا، وكانط أبرز مثال على ذلك. أم أنّنا لم نفعل، إلى الآن، سوى «النهب من الآخرين»؛ النهب الروحي، والفلسفي، والعلمي،

(1) كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، مصدر سابق، ص302.

والتكنولوجي من الغرب؟ متى تصبح صدقتنا نابعة من «نيّة فاضلة» تكون «دينية» في الوقت نفسه؟ ولكن أيضاً: هل يمكن أن يكون التعلّم، والطموح إلى التعلّم، ضرباً من الصدقة الكونية؟

لقد حدث انكسار معياريّ في وجودنا المعاصر بين مشاعر الإيمان وقيم السيرة الحسنة، بين الدين والأخلاق. ولا يبدو أنّنا نملك بعد علاجاً أوّلياً مناسباً لوضعنا الروحي الراهن، عدا ما منحنا إيّاه فيلسوف مثل كانط.

بيد أنّ شعوراً مزعجاً لا يلبث أن يلمّ بالباحث غير الغربي، أو المسلم، انتماءً، عندما يتابع مع كانط رحلته التأويلية داخل قارة الدين، ويحاول أن يستفهم إشاراته النقدية للضروب المختلفة من الإيمان، التي ما انفكّت تعمل في ضمير الإنسانية. ربّ شعور هو: كأنّما مع انبثاق الأزمنة الحديثة، وقع تبادل أسرى ميتافيزيقي بيننا وبين الغرب؛ أعطونا دين العبيد (المسيحي)، وأخذوا منّا دين الأحرار (المحمّدي)، فصاروا، كما قيل ذات مرة، في رشاقة مُرّة، مسلمين بلا إسلام، ولكنّنا صرنا مسيحيين بلا مسيحية. وقد صار علينا، من بعدُ، أن نفرّق هذه المرّة تفريقاً حاسماً بين مجرّد «الاستقلال» عن الغرب (وهو معنى (liberty) من اليونانية (eleutheria)، التي تشير إلى وضع يكون به المرء مستبدّاً بنفسه، منفصلاً عن غيره، متميّزاً) وبين «الحرية» (وهو معنى (freedoz) من الجذر الهندي-الأوروبي (priya) الذي يعني «العزيز» أو «المحبوب»، ويشير إلى المشاركة ضمن عائلة أو قبيلة مستقلّة)[1].

ولم يكن كانط غير الفيلسوف الذي أرّخ لذلك الحدث الروحي «الحديث» بمرارة غير خفيّة على القارئ الأوربي، ولكن بآداب ضيافة للمقروء الإسلامي لا تزال عصيّة علينا.

إنّ مشكل العلاقة الفلسفية الممكنة بين كانط والإسلام ليس خاصاً «بنا»؛ بل هو همٌّ نظريّ عالميّ تصدّى له بالمساءلة باحثون «غربيّون»، وذلك

(1) Tampio, Nicholas, Kantian Courage, op. cit. p. 24-25.

لأسباب خاصة «بهم»، وذلك منذ اللحظة التي دخل فيها الإسلام في أفق الإنسانية «ما بعد الحديثة» بقوّة مذهلة. صار السؤال هو: كيف يمكن لنظرية كانطية أن تُستعاد -أن تقع زيارتها من جديد- وذلك من أجل أخذ الإسلام في الحسبان وبغرض إمكانية العيش معه؟ طبعاً، علينا التذكير بأنّ أصل هذه المقالة هو الخوف (الليبرالي) من فتح الباب لرهط مثل طالبان[1] أو داعش. لكنّ الحلّ الأكثر استساغةً هو العمل على خلق سياق (من النوع الذي اقترحه جيل دولوز) يسمح بحدوث «تركيب» لطيف من «الهويات» الثقافية، حيث يمكن التكيّف مع ما يمكن أن يعنيه الإسلام راهناً، ولكن، أيضاً، حيث يمكن للإسلام أن يتكيّف مع الثقافة الغربية على نحو موجب، في إطار مراهنة فلسفية رشيقة، على أن يظهر «سبينوزيون مسلمون ينجحون في توسيع حدود ما معنى أن يكون المرء مسلماً»[2]. ومن ثمّ لا يحقّ لأيّ ثقافة أن تطالب ثقافة أخرى باتّباع نموذجها الخاص في التنوير. ليس على المسلمين أن يتنوّروا بشكل أوربي؛ بل عليهم أن يخترعوا طريقتهم الخاصة في تحرير الضمير؛ إلا أنّ ذلك يفترض، قبل كلّ شيء، أن يفهموا ليس فحسب أنّ تنوير العقول مهمّة لا يمكن الاستعاضة عنها بأيّ ضرب مزعوم من التأصيل؛ بل أيضاً أنّ الدين «بعد» عصر التنوير لم يعد كما كان.



(1) Ibid. p. 173.

(2) Ibid. p. 176.

§ 12

الدين والمقاومة
أو إبليس و«نزاع الاعتراف»

«وقال لي: أنت صاحبي فإذا لم تجدني فاطلبني عند أشدّهم عليّ تمرّداً»
النفّري، كتاب المواقف

«من كنته فإنّه يكونك»
ابن عربي، كتاب الإعلام بإشارات أهل الإلهام

«تناظرت مع إبليس في الفتوة، فقال إبليس: إن سجدت سقط عني اسم الفتوة... قال له: لا تسجد أيها المهين، قال: محب، والمحب مهين ...وإني في الفضل أعظم وفي العلم أعلم...»
الحلاج، طاسين الأزل والالتباس

«أفّ من الألم الذي تجلبه المعرفة!»
جبران، آلهة الأرض

بناء الإشكال: الدين والمقاومة:

الدين لفظ هو في العربية من فعل دان يدين، وهذا الفعل من الأضداد، فهو يعني في آنٍ واحد ذلّ وعزّ، أطاع وعصى، فالدين هو الورع والمعصية

معاً، العبادة والقهر معاً، في قلب واحد. إنّ الدين، إذاً، يحتوي من نفسه «موضوع» المقاومة أو العنف دون أن يراه: الذلّ والعصيان معاً. ولكن ما معنى أن «نقاوم»؟ هذا الوزن يفيد في عربيّتنا النحوية معنى «المطاوعة»، مطاوعة القامة على القيام. فالمقاومة من جذر قام يقوم قومة وقياماً وقامة؛ أي: انتصب ووقف. قاوم فعل يعني «قام معه»، «ضادّه»، وتقاوما في الحرب: «قام بعضهم لبعض».

فأيّ لقاء فلسفي بين معنى الطاعة الذليلة والوقوف «المنتصب القامة»؟ هل هو رابط سابق إلى المعنى بين الدين/ الطاعة والدين/ العصيان؟

يضطرّنا التساؤل، حين نأخذ «اللغة الدينية»[1] مأخذاً تداولياً محضاً، إلى أن ننبش في جثة اللفظ عن المعاني المترسّبة المطمورة، حتّى نحطّم أغشية الضجيج التي تصاحب أيّ خطاب دعويّ عن الدين: وماذا نجد؟ نجد نواة «الدينونة» و«الديون» المتخلّدة في ذمّة المفهوم دون أن يسمح بالولوج إليها. دانه ديناً أي أقرضه إلى أجل مسمّى. الدين: هو القرض المؤجّل. ماذا يستدين «المتديّن» حتى يجب عليه أن يرجع قبل انتهاء الأجل؟ أيّ فرق بين المتديّن والمستدين؟ ألا يعني هذا سلفاً أنّ الدِّين يحمل في ماضيه الروحي ضرباً لا شفاء له من الدَّيْن؟[2]

من سخرية العربية أن تقول، وهي لغة مشاغبة، وتقصد كلّ ما تقوله في لحمها، دون أيّ خجل ألسني: «قضى دينه»؛ أي: مات. فالمديون مُدان سلفاً؛ لأنّ الديّان هو اسم آخر للقهّار والغلاب. لكنّ العربية كريمة وسخيّة ولن تتركنا أمام هذا المعنى المزعج للدين: أنّه ينطوي على دَين لا يمكن تسديده إلا بالموت. ولذلك، هي قد اخترعت لنا صيغة الأفعال الأضداد.

---

(1) Webb Keane, "Religious language", in: Annual Review of Anthropology. Vol. 26, 1997, pp.47-71.

(2) Lawrence Pasternack, «Kant on the Bebt of Sin», in: Faith and Philosophy, 29:1 (2012), pp. 30-52.

فهي تقول أيضاً: دان فلاناً؛ أي: جازاه وأحسن إليه، ولكن أثناء الحكم عليه، وليس من دون حكم. يرتبط الجزاء بالقضاء ارتباطاً ثقيلاً: ديّنه الشيء: ملّكه إيّاه، ولكن داينه أي: حاكمه. هنا يتّخذ الدين المعنى الرسمي والمحبط: الدين هو المُلك والسلطان والحكم والتدبير والحساب. والدينونة هي الحساب، وليس يوم الدينونة أو «يوم الدين» غير «يوم الحساب». ولا يفوتنا بعض التهكّم الذي توفّره لغتنا في فصاحتها المعاصرة، أن تقول «ديناميت»، ولئن كان الجذر اللغوي هنا يونانياً، فإنّ التلفّظ العربي لا مردّ له: بعض اللقاء بين الدين والديناميت لا يمكن نكرانه.

أيّ أصل للدين يجدر بنا أن ننشّطه حتى نفكّر في معنى المقاومة؟ بلا ريب، لا يخلو الدين من «قوم» و«قيام» و«استقامة» و«تقويم» و«قوامة»، وإلا فلن يكون هناك ﴿قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النِّسَاء: 34]. ولا تخلو ألوهية الإله الديني من «قيوميّة» و«قيمومة». ولكن هل ثمّة جذور مقاومة في ذاكرة الدين نفسه؟ فلا أحد يمكنه أن يثور خارج ذاكرته، خارج مدوّنة نفسه العميقة. كيف نرتّب صلة قربى صحيحة- صحّية بين هويتنا العميقة وقدرتنا على النسيان لما ليس نحن، ولِما لم يعد نحن منذ وقت طويل، صرنا لا نعرف مساحته في وعينا؟ وهل ثمّة مقام مناسب اليوم للاعتراف بأنفسنا دونما خجل من أيّ تهمة انتماء إلى الجماعة المجرَّمة بكونها تقف وحدها خارج نادي الإنسانية الحالية؟ ولكن إلى أيّ مدى يمكن للجسد/المفقود، المنسي، المستعبد، المغتصب، أن يقتبس علاقة إنجازية موجبة بين الدين والمقاومة، مثل أشكال المقاومة ضد السلطة الرعوية التي أرّخ لها فوكو الأخير بوصفها تضرب في جذور «الحاكمية» الحديثة ؟[1] هل يكفي تبنّي موقف المقاومة كي ندّعي أنّنا نقوم بالتنوير؟ ونحن نقرأ بودلير في (قصائد نثرية): «إخوتي الأعزّاء، لا

(1) Cf. Mark D. Jordan, Convulsing Bodies. Religion and Resistance in Foucault. Stanford 2015.

تنسوا أبداً، عندما تريدون التباهي بتقدّم الأنوار، أنّ أجمل حيل إبليس هو أن يقنعكم بأنّه غير موجود!»[1].

1- السجود والاعتراف: في مقاومة إبليس:

بوصفنا توحيديين من ناحية الذاكرة العميقة، أو حتى أطراساً توحيدية بعيدة المدى، لا يسعنا إلا أن نسترجع بالقرابة أوّل مقاوم في تاريخنا الروحي المطمور. أجل، نعنيه هو بالذات **إبليس**، بحسب المصطلح القرآني، وهو شخص مفهومي ليس فحسب اتّخذ وجوهاً «حديثة» شتى لعلّ أشهرها شخصية «مفستوفيليس» غوته المأخوذة عن أسطورة فاوست الشعبية التي انتشرت في ألمانيا منذ (1527م)، بوصفها رمزاً مكرّساً عن روح المقاومة[2]؛ بل إنّ كتابة تاريخ الشيطان صار ورشة استثنائية لإعادة التفكير في الدين[3]. وعلى كلّ حال، لا يُكتب تاريخ الشيطان بالطريقة نفسها في ثقافتين مختلفتين. فهو -بلا ريب- قد اتّخذ أسماء عدّة: «هاديس» (Hadès) اليونان، إله الجحيم وحارس المملكة السفلية للموتى؛ وهو «لوسيفير» أو باللاتينية «حامل الضوء» (Lucifer)، و«نجمة الصبح» عند الرومان أو «هيليل» أو «النجم الساطع» في العهد القديم، أمير المردة الذي هو في أصله «ملاك ساقط أو معاقَب»؛ وهو «الشيطان» أو «ساطان» (Satan) العبرانيين، رمز الشر و«المُغوي» أو «الخصم» قبل أن يصبح «مارداً»؛ وهو «بعل الذباب» (Belzébuth) أو ملك الطير وأحد أمراء الجحيم عند الكنعانيين؛ وهو «إبليس» (diabolos) من اليونانية «المقسّم» أو «المفرّق»، رمز «ثعبان» سفر التكوين، والملاك المعاقَب في المزامير، وشيطان سفر أيوب، والملاك

(1) Ch. Baudelaire, Le Spleen de Paris (Petits Poèmes en prose) (1862), éd. Librairie générale française, 2003, p. 150

(2) Jeffrey Burton Russell. Mephistopheles: The Devil in the Modern World (1990 reprint ed.). Ithaca, New York: Cornell, 1986.

(3) Mark Knights, The Devil in Disguise. Deception, Delusion, and Fanaticism in the early English Enlightenment. Oxford University Press, 2011, pp. 100 sqq.

المهلك في سفر صموئيل، ثمّ شيطان الأناجيل والقرآن- . إلّا أن غرضنا في هذا المبحث لا يدخل في باب «نقد الفكر الديني»؛ نعني في نقاش إيديولوجي يدافع عن الإلحاد بوصفه إجابةً مناسبةً عن مشكل الطاعة الدينية، ولنا خير مثال على ذلك القراءة التراجيدية لمفهوم إبليس في دراسة صادق جلال العظم «محنة إبليس»[1] منذ الستينيات، حيث يبدو وكأنّه إحدى شخصيات سوفوكليس. إنّ إبليس لدينا هو رمز سردي ليس حكراً على سياسة الملة، ولا هو سياق نقدي ملائم لمناقشة إيديولوجية ضدّ الأديان. إنّه فقط شخص مفهومي يدعو إلى التفكير، مثل فاوست، أو زرادشت، أو موسى، أو المسيح، أو محمّد. والنقد لم يعد مطلباً أعلى للتفلسف، مثله مثل التنوير نفسه؛ إنّ جيلنا هو ما بعد تنويري؛ أي تفكيكي أو تخريبي لكلّ أنواع الأجوبة الجاهزة حول شكل حياته. وهذا معنى تنشيط شخصية إبليس هنا.

ربما لا يبدو أنّ إبليس هو الشيطان الذي واصل دوره في المغامرة الأخلاقية للبشر بعد نزول آدم إلى الأرض، بحسب قصة الخلق؛ بل شخصية مفهومية أخرى، كان أبو نواس قد خاض تملّكاً شعريّاً رائعاً لتجربتها السردية. وربّما نقول: إنّ الشيطان هو اختراع يهودي؛ أمّا إبليس، فهو شخصيّة قرآنية استثنائية.

عامةً، إبليس هو أوّل معترض على أمر إلهي؛ وبهذا المعنى أوّل مقاوم في تاريخ أنفسنا العميقة هو إبليس. رفض السجود لآدم، هكذا تقول قصة أنفسنا القديمة. ولأنّنا نوجد سلفاً داخل قصة تأسيسية معيّنة، فهذا البدء السردي لكلّ سؤال عن المقاومة، هو الذي يجعلنا متأخّرين بوجه ما عن كل ما سنفكّر فيه حول حريتنا. إنّه تأخّر ترنسندنتالي.

هل المقاومة ممكنة من دون الاعتراض الأصلي على أمر مقدّس ما؟ أمر

---

(1) قارن: العظم، صادق جلال، «محنة إبليس» (1965)، ضمن: نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، 1970م، ص79-132.

عمودي، مهيب، مشحون بسلطة ما، مفرد، كلّي، مطلق، لامتناهٍ، ملغّز، وبكلمة واحدة من دون أمر **هووي** بلا أيّ مجال للتفاوض؟ كلّ مقاومة تعود إلى «لا» خاصة، إثباتية، استثنائية، مفاجئة. لكنّ المقدّس هو أيضاً لا يمكن اختزاله في ظاهرة الدين والتديّن؛ نعني لا يمكن اختزاله فقط في شرعنة الأمر القائم وتبريره؛ بل الدين نفسه، كما توضّح منذ غرامشي، له طبيعة مزدوجة؛ إنّه يمكن أن يكون عنصر تخريب. ومفهوم «الدين التخريبي»[1] أو المشاغب، ربما تحتاجه الشعوب عندما تعجز عن مواجهة الدولة التسلطية، وعندئذٍ تتوجّه إلى قوى المقدّس بحثاً عن وسائل مقاومة من نوع غير دنيوي؛ نعني عن «الطاقة التخريبية في التعالي المقدّس»[2]، أو عن «تحفيز متعالٍ...أو شرعنة للاحتجاج تجد جذورها في كائن أعلى أو مقدّس»[3].

لذلك، يبدو لنا أنّ جدلاً ما يجري دوماً **بين إله ما وإبليس ما** في ماهية كلّ مقاومة: بين أمر عمودي **بالسجود** وإرادة أفقية **للعصيان.**

لنقل: إنّ المقاومة هي نوع من القيام الأصلي أمام سلطة جالسة بشكل قبلي. ومن ثمّ كل أمر يدعونا إلى جلوس ما، الجلوس بوصفه علامةً نموذجيةً على الطاعة، ولكن أيضاً، وبالقدر نفسه على سيادة مستقرّة لدى أهلها. «الجلوس على العرش» ثيمة أو ميمة سردية صاحبت كلّ تواريخ السلطة؛ من سفر إشعيا (6: 1): «في سنة وفاة عزيا الملك رأيت السيد جالساً على كرسي عالٍ ومرتفع وأذياله تملأ الهيكل»، إلى إنجيل متى (23. 22) قال: «وَمَنْ حَلَفَ بِالسَّمَاءِ فَقَدْ حَلَفَ بِعَرْشِ اللهِ وَبِالْجَالِسِ عَلَيْهِ»، إلى قرآن محمّد: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طـه: 5]، أو ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [الأعراف:

---

(1) Christian Smith (Ed.), Disruptive Religion: The Force of Faith in Social Movement Activism. Routledge, New York London, 1996. Introduction, pp. 1-10.

(2) Ibid. p. 5: «The disruptive potential of sacred transcendance».

(3) Ibid. p. 9: «transcendant motivation...Legitimation for protest rooted in the ultimate or sacred».

54]؛ وهو يذكر عرش الله (22)، حيث تكتمل السردية الإبراهيمية حول الجلوس الإلهي[1].

لا معنى لسلطة لا تجلس، وليست السيادة العليا غير الهيبة العمودية للتعالي الذي تجسّده حرمة الجالس الكبير في كل مرة. ودوماً تأخذ السلطة المتعالية هيبة الأسماء العليا حسب الثقافات: الصنم، الهيكل، يهوه، العزيز، الربّ، الله، الواحد، الملك، الأب، الجدّ الأكبر، الشيخ، الزعيم، المعلّم،... إلخ.

المقاومة نوع من **القيام** الذي يقع في منطقة وسطى بين **الجلوس** الإلهي، المفارق، المتعالي، العمودي، **والوقوف** البشري، الذليل، المطيع، المأمور بالسجود والمستعد له والقابل به. هذا يعني أنّ **القيام** ليس بالضرورة **وقوفاً**. يبدو القيام بالنسبة إلى فلسفة التنوير رمزاً لتلك اللحظة التي تجرّأ فيها الحيوان البشري على «الاستواء»، وهو ما يَعدّه مرسيا إلياد سياقاً مناسباً للبحث في طبيعة العلاقة بين عمليّة «الأنسنة» (hominisation) وظهور الأديان[2]. ولذلك، فالحرية بحسب كانط تعرف القيام لكنّها لا تقبل الانحناء أو السجود مهما كان شكله[3].

ومن الغريب أنّ لغتنا تحتفظ لنا بسرّ ما هنا: الوقوف نوع من «الوقف» بالمعنى الفقهي. ثمّ جاءت الدولة الحديثة، وأضافت «الإيقاف». الموقوف هو المحبوس قديماً في الله، وحديثاً في الدولة. وقف تعني ارتاب، ووقّف

(1) O'Shaughnessy, Thomas J. "God's Throne and the Biblical Symbolism of the Qur'ân". Numen. BRILL. 20 (3), December 1973, pp. 202-221.

(2) Mircea Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses. T. I, Paris, Payot, 1976, p. 13.

(3) Immanuel Kant, Métaphysique des mœurs, in: Œuvres philosophiques, vol. 3 (Pléiade), Paris, 1986, p. 725: «S'agenouiller ou se prosterner jusqu'à terre même si c'est pour se rendre sensible le culte des choses célestes, est contraire à la dignité humaine... Il semble dans tous les cas indigne d'un homme de s'humilier et de se courber devant un autre»; Critique de la raison pratique, in: Œuvres philosophiques, vol. 2, Paris, 1985, p. 701 sq.

المرأةَ جعل في يدها الوقف، وهو السوار، وتوقّف عن كذا: كفّ وامتنع، والواقف عند الفقهاء هو من يحبس عينَه على ملك الله، والوقّاف: المحجم عن القتال. والواقف هو الساكن لا يتحرك.

وعلى خلاف ذلك كثيراً، يعني القائم المنتصب: ليس من يكفّ عن الحركة؛ بل من ينتصب أي من يرتفع عالياً، ومن المناصبة أي المقاومة، بناءً على عداوة ارتفاع، وليس عداوة انحطاط. ومن الأنصاب في الجاهلية والمناصب الحكومية. الانتصاب هو الذي يكسر العلاقة مع تاريخ القرد في جسم الإنسان[1].

من يقوم يملك قيّوميته، القيّومية كعلامة على الاستقلال بالكينونة؛ ولذلك تمّ استثناء الإله التوحيدي بالقيّومية. لقد سُمّي بأنّه «قيّوم» أو «قائم بذاته» (Subsistant par Soi)، ولم يُذكر أبداً أنّه إله «واقف».

كلّ «وقوف أمام» هو طاعة؛ أمام الله، أمام الملك، أمام العدالة، أمام الأب،... هو في وضع لا-عمودي، ولا نقول هو في وضع أفقي. الواقف أمام السلطة ليس له أفق؛ بل له وضع؛ هو «موضوع» أمامها و«موضوع» لها.

من أجل كلّ ذلك، كان اعتراض إبليس على السجود لآدم نموذجاً أصلياً على معنى المقاومة. الاعتراض والرفض والامتناع والإباء والعصيان والتمرد... هي حالات مقاومة دشّنها الشيطان في سردية التوحيديين. وتحوّلت، لاحقاً، إلى رمز سردي للمقاومة عابر للغات والثقافات[2]، يبدو

---

(1) Cf. André Leroi-Gourhan, Le Geste et la Parole: Technique et langue. Vol. 1,Albin Michel, Paris, 1964,p. 34.

(2) Cf. Per Faxneld, Jesper Aa. Petersen (Ed.), The Devil's Party: Satanism in Modernity. Oxford: Oxford University, 2013/ Introduction, p. 4: "By 'playing evil', a symbolic resistance can be voiced against dominant society. (...) Common discourse circulating in the satanic milieu include the more secular and rationalist, yet provocative, ones using Satan as a symbol for nonconformity and material wisdom, and the syncretic and esoteric discourses honouring Satan as a metaphysical force or a personified being".

أنّه عاد إلى الخدمة بقوة منذ القرن التاسع عشر[1]، حيث أصبح الشيطان شخصية تجسّد مثلاً أعلى له طموحات روحية قائمة على مقاومة الدين المسيحي عامةً.

بقي الآن أن نسأل: **هل كان ثمّة حاجة إلى ظهور الدين في أفق الآدميين لولا اعتراض الشيطان على السجود لآدم؟** لولا رفض إبليس للأمر الإلهي بالسجود «غير المبرّر» لكائن رآه أقلّ درجة أنطولوجية منه؟

لنقل: كلّ دين عامةً يدين بظهوره الأوّل للشيطان، نعني للمعترض، أو للمقاوم الأصلي، ولتلك المقاومة الشيطانية للسجود، بناءً على شعور بالإهانة الأنطولوجية. كلّ من يقاوم سلطة مقدّسة هو يؤسّس ديناً ما دون أن يشعر.

هذا يعني، ربما، أنّ الآلهة لا تكفي لظهور الأديان. ماذا يفعل إلهٌ بدينٍ بشري؟ إنّ حريته من جنس غير ديني تماماً. لم تكن الآلهة في حاجة إلى أيّ دين حتى رفض شيطانٌ ما الأمر الإلهي بالسجود لآدم. حتى آدم، ومعه حوّاءه، لم يكن كافياً لظهور الأديان. «الآدمية» هي هنا مختلفة عن مجرّد «الإنسانية» عامةً؛ فكلّ آدم إنسان، وليس كلّ إنسان آدم: صاح، لن تكون «آدم» (من «الأدمة» أو العكس) إلّا داخل قصة إبراهيمية لا يمكن كتابتها إلّا بمفردات اللغات السامية، مثل الأوغاريتية أو العبرية أو العربية؛ أمّا الوثني من كلّ الحضارات، فهو إنسان، ولا يحتاج لأن يكون آدم[2]. «آدم» هو شخص سردي اخترعه الإبراهيميون، ولا يشاركهم في دوره أيّ مفهوم آخر عن الإنسان، فالإغريق لم يعرفوا «آدم»، ولا ينبغي لهم.

---

(1) Ruben van Luijk, "Sex, Science, and Liberty: The resurrection of Satan in Ninteenth-Century (Counter) Culture", in: Per Faxneld, Jesper Aa. Petersen (Ed.), The Devil's Party: Satanism in Modernity. Ibid. p. 41 sqq.

(2) Cf. Daniel Bourguet, «L'homme ou bien Adam ?», Études Théologiques et Religieuses, vol. 67, juillet 1992.

لكنّ الآدمية وحدها، قبل تاريخ الحرية على الأرض، هي صفة خَلقية كسولة بلا أيّ مضمون ديني. وبهذا المعنى لم يكن آدم ولا حوّاء جاهزين للقصة الإنسانية، لم يكونا جاهزين لحريّتهما؛ أي لقدرتهما على الخطأ البشري.

بطبيعة الحال، الخطأ ليس خطيئة إلا داخل قصة مقدّسة؛ وهو معنى كلّ سرديات الغفران[1]. وكان لابدّ من تدخّل الشيطان، فهو مبدع هذه القصة؛ وهو معنى كل تواريخ الحرية. ولا تهتمّ الفلسفة بمفهوم الشيطان إلّا بقدر الدور الذي يؤدّيه شخص افتراضي أو سردي ماكر (ديكارت)[2] في السؤال الأصلي عن الحرية؛ أي بوصفه اعتراضاً «سارترياً» جذريّاً على أن تكون ماهية الإنسان محدّدة سلفاً، أو حتى باعتباره إمكانية يومية في نقاش الفرد ما بعد الحديث مع أقنعته الهووية المهجّنة منذ الرومانسيين[3]. وعلينا، نحن «المحدثين»، أن نختار إمّا أنّ الشيطان هو عقلنا نفسه في دور سردي، وإمّا أنّ الشيطان هو تاريخ ماهيتنا الذي لم يبدأ إلّا معنا[4].

---

(1) Cf. Paula Fredriksen, Sin: The Early History of an Idea. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012, ch. 1, pp. 36 sq. ch. 2, pp. 50 sq.

(2) Ernest Gellner, The Devil in Modern Philosophy. London and New York, Routledge, 2005, p. 2: "Modern philosophy, from Descartes onwards and including the present generation of philosophers, can be defined as belief in the devil.What gives post-Cartesian Philosophy unity is the daemon. Descartes invented him, but all the others believe in him".

(3) Robert Arp (Ed.), The Devil and Philosophy. The Nature of his Game. Carus Publishing Company, dba Cricket Media, 2014.

(4) Ernest Gellner, The Devil in Modern Philosophy. Op. cit. p. 3: "For most philosophers after Descartes, the devil was far from fictious (...).Subsequent philosophers can be classified accrding to how they identified him. The first theory was that the devil was our own mind. (...). The second major theory is that the devil is history. (..) The transition from identifying the daemon with mind to identifying hm with history came after Kant, and was perhaps implicit in some of his views. (...) On three great Critiques, is essentially a study of the various habits and doings of the mental daemon".

الآدمية وحدها قدرةٌ على الخطأ/الخطيئة، ولكن بلا قصة. كان لابدّ من بطل سردي كفيل بتحويل إمكانية الحرية إلى تاريخ شخصي للبشر. ودور البطل السردي، هنا، أن يرفض السجود؛ أي أن يرفض وضعاً أنطولوجياً قائماً على تراتب لا يحترم الأصالة الأنطولوجية المحايثة لكلّ كائن، وذلك باسم حكمة فوقية وعمودية؛ لأنّها تتعالى على طبيعة الكينونة. وليس الله التوحيدي غير الاسم فقط لهذه الفرضية الرائعة التي اخترعها التوحيديون، وحوّلوها إلى قصة للإنسانية أو لشطر كبير منها.

رفض السجود هو برادايم؛ أيّ نوع آخر من المقاومة في أفق الكائنات، لكنّ رفض السجود هو اكتشاف أخلاقي غير آدمي. ولذلك، ينتصب اسم الشيطان هنا باعتباره رمزاً لنوع من **التعالي غير البشري، ولكن أيضاً غير الإلهي**. إنّ ما تضيفه الفلسفة هو أن تؤوّل الشيطان بوصفه صيغة سردية وقبل-مفهومية عن الانتقال المعياري في فهم معنى الحرية أو المقاومة من التعالي العمودي إلى التعالي الأفقي[1].

تحتاج المقاومة إلى نوع خاص من التعالي، هو أفق حرية يتجاوز «الآدمية». الآدمية هي في أصلها حالة الرضا اللاهوتي بموقف المخلوقية. **والمخلوقية** في المعجم الديني هي الخطاطة الأصلية لكلّ أنواع **المحكومية.** فمجرّد القبول بمنزلة المخلوق يؤهّل المؤمن إلى منزلة المحكوم. وفي الحالتين بناء على تسليم بواقعة التعالي التي لا تقبل المراجعة أو التفاوض. لا يمكن مفاوضة إله على تعاليه، كذلك لا يمكن مراجعة حاكم على سلطته. وليس هناك دولة دينية لا تخضع لهذا الأقنوم.

---

(1) Ursula Goodenough, "Vertical and Horizontal Transcendence", in: Zygon. Journal of Religion and Science. March 2001, pp. 21 sq.: "Transcendence is explored from two perspectives: the traditional concept wherein the origination of the sacred is "out there," and the alternate concept wherein the sacred originates "here." Each is evaluated from the perspectives of aesthetics and hierarchy. Both forms of transcendence are viewed as essential to the full religious life."

بهذا المعنى، يؤدّي مفهوم «السجود» دور البرادايم في تدبير معنى الطاعة، سواء أكانت دينية أم معلمنة؛ إذ توجد، أيضاً، «طاعة علمانية»[1] مطروحة على المؤمنين بوصفهم يؤلفون «أخوّة علمانية»[2]؛ السجود هو شكل الطاعة الأصلي لكل الطائعين في قصص الآدميين.

القيام والسجود استعمالان متباينان للجسم البشري[3]، وهما شاشتان خلفيتان لاستجلاء معنيي المقاومة والدين. وما أحرص السلطة، دوماً، على رسم «الكوريغرافيا» المناسبة لها. ولذلك علينا أن نراقب فلسفيّاً معنى المرور من ثقافة السجود إلى ثقافة الرقص مثلاً. إنّ الحرية أو الديمقراطية ليست ممكنة من دون استعمال جديد للجسد[4].

2- المقاومة والتدنيس: هوية «من دون وقف»:

المقاومة، في معنى المصطلحات الغربية الأساسية:

- resisto, widerstehen, stand up, antistatéo

تعني تقريباً شيئاً من قبيل «ضدّ الوقوف». لنفكّر في هذه المفارقة اللطيفة: **القيام ضدّ الوقوف**، أو رفض الوقوف، كما في عملية عصيان لأوامر شرطي المرور. الإله بوصفه شرطي العالم يأمر بالسجود؛ أي بالوقوف المطيع أمام سلطة آدم، والتعبير عن الخضوع له. بهذا المعنى كان إصرار إبليس على القيام يعني الإصرار على عدم الوقوف أمام سلطة آدم؛ لأنّها سلطة مزيفة أنطولوجياً؛ نعني ناجمة عن سرقة ما، عن تزوير ما، في مكانته الأنطولوجية بين الكائنات التي تسكن عالم الجنة.

---

(1) Cf. Gustave Martelet, Towards a better Understanding of the Secular Institutions. The Question of Secular Obedience. https://www.theway.org.uk/back/s012Martelet.pdf, p. 52 sq.

(2) Ibid. pp. 55 sq.

(3) Lundy Pentz, Body Language. Forward Movement, 1998.

(4) Andrew Hewitt, Social Choreography. Ideology as Performance in Dance and Everyday Movment. Duke University Press, Durham and London, 2005. Introduction. pp. 1-27.

المفارقة الفلسفية، التي تكتنف علاقة المقاومة بالدين، يمكن استجماعها في التساؤل الآتي: **هل المقاومة ممكنة قبليّاً في معجم المؤمن، نعني هل ثمّة مقاومة روحية؟ إلى أيّ مدى يجوز للإنسان الديني أن يدّعي فعل المقاومة؟**[1] **وبتساؤل إنكاري: هل لدينا طريقة للمرور من المقاومة «لاهوت التحرير»**[2] **أو هل لدينا «لاهوت مقاومة»**[3]**؟ وهل يمكن الكلام فلسفياً عن «ثورة دينية»؟**[4] **مع ما يفترضه ذلك من ذهاب إلى ما بعد التوحيد؛ أي نحو «لاهوت التعدد»**[5]**؟**

لقد رأينا قبل قليل أنّ السؤال عن ماهية المقاومة يندرج بشكل مزعج داخل تاريخ الشيطان، وأنّ الشيطان أو إبليس هو الشخص المفهومي لكل بحث في معنى الحرية، التي يمكن أن يؤسّسها مقاومون. هذا الأفق الشيطاني الأصلي لمعنى المقاومة هو الذي ينبغي أن نفكّر داخله في علاقة المقاومة والدين.

يبدو لنا أنّ كلّاً من «المقاومة» و «الدين» ينطويان على شعور بثقل إشكالي يهدّ كاهل الكائن البشري، وعلينا أن نفحص عنه. ولو أخذنا الدين أوّلاً، لرأينا أنّه بمثابة شعور بضرورة الطاعة لكائن أعلى نحن ندين له بالشكر عن منحة أو نعمة ما لا يمكن ردّها ولا تعويضها. الدين ناجم عن الإحساس بدَين

(1) Matthew A. Lauder, Religion and Resistance: Examining the Role of Religion in Irregular Warfare. DRDC Toronto TN 2009-049 March 2009. file:///C:/Users/Windows/Downloads/ADA501625%20(3).pdf.

(2) Cf. Werner G. Jeanrond, "From Resistance to Liberation Theology", in: The Journal of Modern History

Vol. 64, Supplement: Resistance Against the Third Reich (Dec., 1992), pp. 187-203.

(3) HyeRan Kim-Cragg, A Theology of Resistance. (2012). http://ccsonline.ca/wp-content/uploads/2014/11/paper-on-theology-of-resistance-for-CCS.pdf.

(4) Daryush Shayegan, Qu'est-ce qu'une revolution religieuse? Paris, Les Presses d'aujourd'hui, 1982.

(5) -Laurel Schneider, Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity (New York: Routledge, 2008).

ما؛ دَين أصلي لا يمكن تسديده، هو ليس شيئاً آخر سوى **دَين الوجود في العالم** نفسه. وما أبلغ عبارة ابن عربي هنا: «لولا الجود لما كان الوجود».

كلّ دِين هو دَين متعالٍ، دَين تجاه كائن أعطانا الوجود في العالم؛ لكنّه لا يمكن أن نعلمنه، أو نخضعه لأيّ أقلمة أو دنيوة؛ لأنّه يوجد خارج أفق وجودنا.

ومن يشعر بالوجود في العالم دَيناً مخجلاً هو يؤمن؛ أي ينسحب من حريته في أن يكون من هو.

في المقابل، نجد أنّ المقاومة، من حيث هي قيام رافض لأمر أصلي بالسجود، هي أيضاً شعور بثقل ما، ثقل الأمر غير المقبول؛ لأنّه غير مبرّر أنطولوجياً. إنّه الإحساس بثقل العالم، بثقل الوجود كفضيحة أنطولوجية أمام مرآة ذاتنا، الذات كقدرة مفتوحة وحرة على الكينونة. ومن يشعر بالعالم كثقالة مزعجة، لا يمكن احتمالها، هو يقاوم؛ أي يصرّ على الاستقلال بذاته داخل أفق الحرية المحايث لها.

هو **الفرق بين آدم وإبليس**: من وجد نفسه مكرّماً بلا أهلية خاصةً. ومن وجد نفسه مأموراً بأمر غير مبرّر.

تبدو المقاومة بذلك عملاً محايثاً بحتاً، ولكن بوساطة مفهوم غير ديني عن التعالي: المحايثة في أبسط شكل لها[1] هي استعمال قوّة العالم كقدرة داخلية على الحرية. وهذا ما فعله إبليس. رفض السجود لأنّه يستطيع ذلك. بهذا المعنى، كلّ مقاومة هي «مدنّسة» سلفاً أو «دنيوية» سلفاً؛ نعني «profane»؛ أي: «خارج المعبد» أو خارج المكان المقدّس. لا يمكن أن نرفض سلطة ونفكّر داخلها في الوقت نفسه. وبلغة المفكّر الإيطالي أغمبن، كلّ مقاومة هي عبارة عن قدرة على «التدنيس» (profanation)؛ أي على

(1) Jonathan Tran, Foucault and Theology.Bloombury, T&T Clark, 2011. 2. Capitalism, Totality, and Resistance.

«إهمال الأمر الإلهي»(1). لا يتعلّق الأمر بمجرّد «علمنة» لآلية التقديس، وهو ما تفعله كلّ دولة، سواء أكانت مدنية أم دينية، وكل علمنة هي عنيفة(2)؛ بل تهدف المقاومة إلى تدنيس ما تقاومه: تجرّده من طاقته التقديسية، وتحرّرنا منها. الشيطان لا يعلمن؛ بل يدنّس. رفض السجود هو تدنيس صريح للأمر المقدّس؛ لأنّه غير مبرّر في أفق الحرية المتاحة له بحكم كينونته.

من يرفض السجود لإله لابُدّ من أن يكون لديه مبرّر كبير حتى يُقدِمَ على تدشين تاريخ العصيان في أفق الكائنات العاقلة. بهذا المعنى نفهم لم كان كانط يصرّ على التوجّه بكلامه إلى جمهورية العقول، تلك التي تضمّ كلّ الكائنات العاقلة، وليس إلى أعضاء الإنسانية فحسب. ثمّة من يشاركنا إمكانيّة المعنى في أفق أنفسنا. وهو ليس بالضرورة بشراً. ويمكن أن نفترض (جزافاً) أنّ الحاجة إلى الأديان تحت جلد الحيوان البشري لم تبدأ قبل الاقتناع المرّ بأنّ كلمة البشريّ بحصر المعنى لا تكفي، ولابدّ، إذاً، في نهاية المطاف، من إعطاء الكلمة لطرف «آخر»، «غائب»، «مفارق» لعالمنا... وكلّما أمعنّا في الابتعاد عن البشر، وعن كلّ ما هو بشري، استفدنا قوى وفضاءات ولغات وخاصة أعالي جديدة انطلاقاً منها فقط ومنها فقط قد يتسنّى للبشر أن يكلّموا البشر من علٍ؛ أي من موقع التعالي المبحوث عنه بكلّ الوسائل البشرية دون طائل. من أجل ذلك، إنّ أيّ سلطة لا معنى لها ولا جدوى إذا لم تمارس نوعاً ما من التعالي، ولو كان تعالي الإلحاد أو المحايثة نفسها(3). وفي

(1) Giorgio Agamben, Profanations. Zone Books. New York, 2007, p. 75: It is not disbelief and indifference toward the divine, therefore, that stand in opposition to religion, but "negligence," that is, a behavior that is free and "distracted" (that is to say, released from the religio of norms) before things and their use, before forms of separation and their meaning. To profane means to open the possibility of a special form of negligence, which ignores separation or, rather, puts it to a particular use".

(2) Ibid. p. 77.

(3) Cf. Harald Wydra, «The Politics of Transcendance», in: Cultural Politics (2011) 7 (2): 265-288.

المقابل، كلّ رفض، مهما كان شكله، لابُدّ من أن يكون مسيئاً لسلطة ما، ومن ثَمَّ لنوع التعالي السائد. ليس هناك رفض مريح لأحد. وكلّ سلطة تشجّع الناس على التمرّد عليها، وتضمن لهم حقّاً ما في مقاومتها أو عصيانها، سوف تكون مهزلة ميتافيزيقية. ولذلك، لا يمكن رفض تعالي السلطة إلّا بوساطة التعالي الحرّ؛ أي الاستعمال الأفقي للحرية، أو ما سمّاه كانط «المقاومة السلبية»[1]. وكان رفض إبليس (وحتى رفض آدم بوجه آخر) لأمر غير مفهوم بمثابة أوّل تمرّد عقلاني: لا يمكن أن نخضع إلا لقانون ننتمي إليه.

3- المقاومة والاعتراف: الآخرية أو الهوية خارج الذات- ضدّ هيغل:

حين نبحث في معنى المقاومة نحن نطرح مشكل الاعتراف في معجم محصور، وهو يخصّنا إلى حدّ اللعنة؛ إنّه معجم الدين. وبمعنى ما كلّ من يتجرّأ على التفكير في ماهية الدين هو ملعون. ليس لأنّ الدين يقع خارج نطاق المفكّر فيه؛ بل لأنّ لعنة التفكير جزء من قدره. لا تستطيع أن تقتلع الاعتراف بوجودك أو، بعبارة أدقّ، بمشروعية نمط من الوجود تَعدّه جزءاً من هويّتك العميقة، إلا إذا خرجت عن حدٍّ معيّن من الرضا الأنطولوجي بنمط الكينونة الذي وجدت نفسك عليه. كلّ «خروج» هو علاقة لا أخلاقية مع عدم ما. ولئن كانت السلطة لا تهتمّ دوماً بأخلاقها، فهي تحرص على ألا تدخل في أيّ علاقة مع العدميين. لذلك، يبدو النزاع التأويلي بين المقاومة والاعتراف مشكلاً حاسماً بالنسبة إلى مستقبل الحرية. وعلينا أن نختار، في مرحلة ما، بين المقاومة أو الاعتراف؛ إذ لا يجدر بأيّ مقاومة أن تنحصر في مجرّد الاعتراف[2]؛ بل إنّ الهدف الفلسفي هو أن تكون المقاومة وسيلة تعبير

(1) Cf. E. Kant, Doctrine du droit, II, Ire section, trad. A. Renaut, Paris, 1994, pp. 134-140.

(2) Cf. Mark G. E. Kelly, "Foucault Contra Honneth: Resistance or Recognition?", in: Critical Horizons

عن رغبة موجبة في إعادة بناء ذاتيّة مناسبة لحريتنا. إنّ أيّ فكرة عن العدل لن تصبح ممكنة إلّا بناءً على ذاتيّة جديدة[1].

لذلك، يبدو المقاومون بمثابة براديم الاعتراف[2] الذي تاه عنه الفلاسفة منذ هيغل إلى كوجيف، ومن هونيث إلى ريكور وتايلور. وذلك -لا ريب- من فرط غلبة السياق المسيحي على طروحات هؤلاء الفلاسفة. لكنّ من يريد التفكير انطلاقاً من سياق غير مسيحي، وغير غربي عامة، سوف يجد نفسه مكلّفاً بضرب من العصيان الإبستمولوجي، قبل التفكير الفلسفي في ماهية العصيان نفسه[3]. وأهمّ نقطة هنا هي: أنّ المقاومة ليس مفهوماً غريباً عن مسألة «نزاع الاعتراف»، وإن كان هيغل قد ظلّ يطرحه في نطاق «براديم الوعي»؛ الوعي الذي يخوض معركة الوعي بالذات.

ولكن إلى أيّ مدى يصلح مفهوم «الذات» أو مسألة «الوعي بالذات» للتفكير في نزاع الاعتراف؟ أم هل علينا أن نقول: إلى أيّ حدٍّ يمكننا أن نخوض **نزاعاً ذاتياً بلا مقاومة؟**

ونعني بذلك أنّ المحدثين عامةً ظلّوا يراهنون على مفهوم الذات في كلّ الطروح الفلسفية التي تعلقت بمعنى الاعتراف. ومن هيغل إلى ريكور، ظلّ الاعتراف يدور في فلك ضرب من تأويلية الذات، حيث لا يمكن لأيّ «آخر»

= A Journal of Philosophy and Social Theory Volume 18, 2017 - Issue 3, pp. 214-230.

(1) Maria Pallotta-Chiarolli and Bob Pease, "Recognition, resistance and reconstruction: an introduction to subjectivities and social justice." In: Pallotta-Chiarolli, Maria and Pease, Bob (ed), The politics of recognition and social justice: transforming subjectivities and new forms of resistance, Routledge, New York, NY, 2014, pp.1-23.

(2) Cf. Paul Cobben, The Paradigm of Recognition. Freedom as Overcoming the Fear of Death. Brill, Leiden. London, 2012.p. 104.

(3) Walter D. Mignolo, «Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom», in: Theory, Culture & Society 2009 (SAGE, Los Angelos, London, New Delhi, and Singapore), Vol. 26(7-8): 1-23.

أن يظلّ «آخريّاً» إلى النهاية. وربما بهذا المعنى علينا أن نقول أيضاً: منذ هيغل، ظلّ مشكل الاعتراف مطروحاً في نطاق مفهوم «الآخر»، لكنّه لم يفكّر في علاقة الاعتراف بمسألة «الغير». إنّ آخر الغربيين؛ أي «آخر الذات» ليس غيراً؛ أي جنساً مغايراً من نمط الكينونة لا يمكن لأيّ مصالحة، مهما كانت أصيلة، أن تتمّ معه. إنّ براديم الاعتراف قد ظلّ، كما لدى هونيث حبيس، نزعة ذاتويّة صامتة، لكنّ الحلّ لا يكمن في إرساء اعتراف بلا هوية[1].

وربما نجد في عبارة سارتر الشهيرة بعض الخيط الذي يساعدنا، نعني قوله: «الآخرون هم الجحيم» (مسرحية «جلسة مغلقة»)؛ أي الجحيم الخاص الذي يحمله كلّ واحد منّا في ذاته، ومن ثمّ علينا أن نقول: إنّ سارتر كان أقرب ما يكون إلى معنى «الغير»، لكنّه واصل التفكير في الآخرية داخل براديم الوعي، الذي سيأخذ، هنا، صبغة أوسع وأكثر رعباً؛ إنّ الوعي، هنا، عبارة عن وعي النموذج الإنسانوي بإطلاق، وبعبارة دينية توحيدية: الوعي هو رمز «آدم» فحسب. ونعني بذلك كلّ من يفكّر في «اللا-أنا»، أو «اللا-هوية»، في نطاق براديم الوعي؛ أي في نطاق بشري محض، هو لا يخرج من براديم آدم، وسوف يظلّ، من جهة أخرى، غير قادر على التفكير في نمط اعتراف غير إنسانوي؛ أي لا يجد حلّه الأخير في معنى «الوعي بالذات»؛ حيث تؤدّي «العلاقة مع الوعي الآخر» دوراً حاسماً، هو ما وصفه هيغل بعبارة «نزاع الاعتراف»؛ إذ لا معنى لديه لنزاع اعتراف لا يتمّ مع «وعي آخر»؛ أي مع كائن هو في ماهيّته من جنس كينونتنا.

يقول هيغل: «إنّ الوعي بالذات يوجد في ذاته ولذاته من حيث يوجد ولكونه يوجد بالنسبة إلى [وعي] آخر، بمعنى هو لا يوجد إلا بوصفه شيئاً معترَفاً به (reconnu). إنّ مفهوم هذه الوحدة التي له ضمن تضاعفها، و[هذا] التناهي المتحقق في صلب الوعي بالذات، هو نسيج من مظاهر متعددة

---

(1) Lois McNay, "The Trouble with Recognition: Subjectivity, Suffering, and Agency", in: Sociological Theory, 26: 271-296.

ومعانٍ متعددة [...]. وإنّ عرض مفهوم هذه الوحدة الروحية في تضاعفها يقدّم لنا حركة **الاعتراف**.

ثمّة بالنسبة إلى وعي بالذات وعيٌ آخر بالذات؛ لقد جاء **خارج ذاته**. هذا أمر له دلالة مضاعفة، في المقام الأول، هو قد ضاع عن نفسه؛ إذ وجد نفسه كأنّه ماهية **أخرى**؛ وفي المقام الثاني، هو في الكرة نفسها قد تجاوز الآخر؛ إذ هو -لا ريب- لا يرى الآخر بوصفه ماهيّة؛ بل يرى **ذاته** في صلب الآخر (soi-même dans l'autre)».

ويقول: «إنّ كلاً منهما هو بالنسبة إلى الآخر الحدّ الأوسط الذي به يتوسّط مع نفسه، ويتقايس مع ذاته، وكلّ منهما، لدن ذاته ولدن الآخر، هو ماهية موجودة لذاتها بلا توسط، وهي، في الوقت نفسه، ليست هكذا لذاتها إلا من خلال هذا التوسّط. إنّهما **يعترفان الواحد بالآخر من جهة ما يعترفان الواحد بالآخر على نحو متبادل**».

ويقول: «بيد أنّ هذا **العرض** للنفس... هو الفعل **المضاعف**؛ فعل الآخر وفعل عبر الذات. فمن حيث هو فعل **الآخر**، فإنّ كلاً منهما ينزع نحو موت الآخر. ولكن هناك أيضاً يحضر الفعل الثاني، **الفعل عبر الذات**؛ إذْ إنّ هذا الأخير يتضمّن في نفسه إقحام الحياة الخاصة. إنّ العلاقة بين الوعيين بالذات متعيّنة على نحوِ أنّهما **يتحققان من نفسيهما**، والواحد من الآخر، عبر الصراع من أجل الحياة والموت. إنّ عليهما أن يذهبا إلى هذا الصراع؛ إذ إنّ عليهما رفع اليقين بنفسيهما بأنّهما لذاتهما إلى [رتبة] الحقيقة، في الآخر وفي نفسيهما. وإنّه فقط بإقحام الحياة إنّما (تتحقق) الحرية (من نفسها)، ويتحقّق للوعي بالذات... إنّ الفرد الذي لم يخاطر بحياته قد يمكن أن يجد نفسه مُعترفاً به بوصفه **شخصاً**؛ لكنّه لم يبلغ حقيقة هذا الوجود-المعترَف به بوصفه وعياً بالذات مستقلاً بذاته. ينبغي أن ينزع كلّ منهما إلى موت الآخر بالطريقة نفسها التي يقحم بها حياته؛ وذلك أنّ الآخر ليس له قيمة أكبر ممّا له هو ذاته؛ إنّ ماهيّته تمثّل له بوصفها آخر، إنّه يوجد خارج ذاته؛ وعليه أن يتجاوز

وجوده-خارج-ذاته؛ إنّ الآخر وعي متضافر وموجود على نحو متعدد؛ وعليه أن يحدس وجوده للغير بوصفه وجوداً-لذاته محضاً أو سلباً مطلقاً» **(فينومينولوجيا الروح)**.

كلّ هذا الجهد الفلسفي لا جدوى منه إلا بقدر ما نقبل ببراديم الوعي، ونحاول أن نخوض نزاع الاعتراف حول هويتنا باعتبارها تدين بحركة ماهيتها إلى براديم الوعي هذا، على أنّه نموذج الكائن بإطلاق. ولذلك، ما إن نقحم في مشكل الاعتراف بعنصر كينونة ليس من جنس كينونة البشر، حتى نصطدم بهذه الواقعة المفزعة: لن تكون معترفاً بك إلا من طرف كائن تفترض سلفاً أنّه يشبهك، أو يتماهى مع ذاتك بوجه من الوجوه؛ وبعبارة مزعجة: لا وجود في الاعتراف إلا الاعتراف. وهكذا، كلّ نزاع اعتراف هو في قراره الأخير نزاع هووي. والسؤال هو: هل هدف نزاع الاعتراف هو تحقيق الذات لذاتها أم إقامة العدل مع الغير؟ وهذا هو معنى خصومة نانسي فرازير مع أكسيل هونيث[1].

تعلّمنا الحداثة أنّه لا يمكن لأيّ هوية أن تقوم من دون علاقة مع آخر، هو الذي تستمدّ من النزاع معه نمط كينونتها. أن تكون معترفاً بك لا يعني سوى أنّك تعيش تجربة تماهٍ مؤجّلة مع وعي آخر من جنسك. الاعتراف هو وسيلة «التهوّي» و«التماهي» الأساسية والفذّة للعصور الحديثة. وكلّ اعتراف هو تبادل المعرفة بالذات باعتبارها القاسم الهووي المشترك بين متنازعين لا يملك أيّ منهما أيّ ضرب من التعالي الأنطولوجي على الآخر. وبعبارة قلقة: بعد انسحاب الإله التوحيدي، وانخراط الإنسان الحديث في تأثيث معنى العالم بوسائله الخاصة،لم يبقَ غير نموذج «الوعي بالذات» البشري، باعتباره المصدر الوحيد للتشريع الروحي في أفق الحيوان البشري. اكتشف

(1) Nikolas Kompridis, "Struggling over the Meaning of Recognition A Matter of Identity, Justice, or Freedom?", in: European Journal of Political Theory 6(3), 2007, pp. 277-289.

هذا النوع من الإنسان أنّ المهمّة الوحيدة المتبقية أمامه هي خوض نزاع اعتراف مع الذين يشبهونه ويقاسمونه المصير البشري نفسه بما هو كذلك. وفي مقام حيث لا يوجد إلا البشر، لن يكون خطراً على معنى الإنسان إلا الإنسان نفسه. -وهذا هو سرّ الحداثة الأعمق منذ ديكارت: الرغبة في محو أيّ «آخرية» حقيقية، وتحويل مساحة «الذاتية» إلى إرادة «كولونيالية» محضة، حيث لا يبقى إلّا كولونيالية لكينونة[1]. ومن ثمّ إنّ أيّ مقاومة مفهومية لهذا المشروع، الذي بنته الذات الحديثة لنفسها، لا يمكن أن تنجح إلا من موقع «ديكونيالي»، كما مارس ذلك فرانس فانون في (**جلد أسود، أقنعة بيضاء**)[2].

من أجل ذلك، فإنّ الهالة الفينومينولوجية للحداثة، التي أعطاها هيغل لنزاع الاعتراف، هي في سرّها مجرّد هالة إنسانوية معمّمة من أجل الاقتناع، أخيراً، بأنّ علمنة معنى العالم قد تمّت، وأنّ المشرّع الروحي الوحيد هو الـ«نحن» الغربية/البشرية الواسعة النطاق، التي بدأت تنشأ في كلّ أصقاع المعمورة. وعلى الرغم من أنّ نزاع الاعتراف يدعو إلى تجربة الموت والمخاطرة الميتافيزيقية بالحياة، فإنّ نزاع الاعتراف الحديث قد ظلّ نزاعاً بشرياً/كولونيالياً، ولا يتمّ إلا من أجل مصالح وجودية من جنس بشري. بهذا المعنى، بسط برادايم الوعي سلطانه، وصارت كل النزاعات الهووية داخله بلا أيّ خطر ميتافيزيقي حقيقي على مستقبل هذا النمط من الإنسان (الكولونيالي). لقد تمّ، في النهاية، تحييد «الغير» بإطلاق، وبكلّ أشكاله (الإنسان الآخر،

(1) Nelson Maldonado-Torres, "On Colonialty of Being. Contributions to the development of a concept.", in: Cultural Studies Vol. 21, Nos. 2!3 March/May 2007, pp. 240-270.

(2) Ibid. p. 242: "Fanon's critique of Hegel's ontology in Black Skin, White Masks not only provide the basis for an alternative depiction of the master/slave dialectic, but also contributes to a more general rethinking of ontology in light of coloniality and the search for decolonization. If Dussel spells out the historical dimension of the coloniality of Being, Fanon deploys the existential expressions of coloniality in relation to the colonial experience in its racial and, to some extent as well, its gendered dimensions".

الله، إبليس، الحيوان، الأرض، الكون...)، وذلك بتحويله إلى «غير»؛ أي إلى «ظاهرة وعي»، أو إلى «موضوع» داخلي للوعي هو جزء لا يتجزّأ من مسيرة الاعتراف بنفسه التي نصبها في أفق الإنسان بوصفها تجربة المعنى النموذجية لبني البشر عامةً، وللمحدثين خاصةً. الآخر هو وسيلة التحقّق الذاتي المناسبة للوعي بأنفسنا. وعلينا أن نعي، أوّلاً، أنّنا من دون آخر نحن مجرّد «أشخاص»، ومن ثمّ، أنّ الشخص البشري لا يكفي كي يحقّق ذاته؛ إذ لابد له من نزاع اعتراف مناسب لهويته حتى يعي بذاته على نحو مطلق. لكنّه اعتراف صوري، أو أبيض؛ لأنّه يتمّ دوماً مع «غير» لا يحقّ له أبداً أن يقاوم. فقد تمّ تأسيس «الأنا أفكّر» على أنا أسبق منه هو الـ «أنا أغزو» الآخر بوصفه «موضوع» سلطة الحقيقة التي أنجح في فرضها عليه كيقين ذاتي[1].

ولكن، ماذا لو أنّ الذي يطالب بحقّه في أن يكون ذاته؛ أي من يطالب بالاعتراف به كما هو، وليس كما يجب أن يكون بالنسبة إلى وعي آخر، هو كائن لا يشاركنا في جنس كينونتنا؛ بل يشعر بأنّ جوهر كينونته أشرف من جوهر كينونتنا؟ ماذا لو كان البطل هنا هو «الشيطان»، ومن ثمّ لا يطرح مسألة الاعتراف من موقع بشريّ أصلاً؟ كيف يمكننا أن نفكّر في ماهية الاعتراف من دون نزاع هووي؟

4- الاستقامة والاعتراف:

بعيداً من السردية الدينية المستقرّة حول الشيطان (وهو شخص مفهومي من اختراع الساميين) علينا أن نفكّر في علاقة هرمينوطيقية متردّمة بين رفض إبليس للسجود لآدم، وبين نجاح الحيوان البشري في لحظة ما من تاريخه

(1) Ibid. p. 245: "The certainty of the self as a conqueror, of its tasks and missions, preceded Descartes's certainty about the self as a thinking substance (res cogitans) and provided a way to interpret it. I am suggesting that the practical conquering self and the theoretical thinking substance are parallel in terms of their certainty. The ego conquiro is not questioned, but rather provides the ground for the articulation of the ego cogito."

السحيق في «القيام» منتصباً، والكفّ عن استعمال يديه في المشي؛ نعني عندما تمّ الانفصال، أو التمزّق الجليل عن «الحيوان» الذي كانه من قبل[1]، ثمّة تحوّل ميتافيزيقي مرعب وقع في هوية هذا الحيوان الاستثنائي، في اللحظة الفارقة التي قام فيها على قدميه، وأصبح بلغة اليونان: «أنثروبوس»، ولاسيّما في المعنى الذي أعطاه أفلاطون لهذه اللفظة في تخريج حرٍّ أو حميم. قال: «على خلاف الحيوانات، سُمّي الإنسان عن حقّ (anthrôpos) من أجل أنّه ينظر في ما يرى (anathrôn ha opôpê)» (محاورة **كراتيلوس**، 399 ج). الحيوان الذي يتفحّص فيما يرى.

بطبيعة الحال، نحن لدينا مجازاتنا المتردّمة حول معنى «الإنسان»: الأنس، البشرة، الأدمة،... وعلينا أن نفرّق بين استعارات «وثنية» (الأنس، النظر) وبين استعارات «دينية» أو «إبراهيمية» (أدمة الأرض، بشرة أو سمرة الأرض أو الطين،...) في تخريج معنى الإنسان.

لكنّ ما ينبغي الاحتفاظ به فلسفياً أنّ الحيوان الذي «قام» على قدميه، واستقام ظهره، هو قد اكتشف «النظر» البشري بوصفه سلاحاً أخلاقياً خاصاً جدّاً؛ لأنّه مرتبط بخاصية وجودية مهمّة جدّاً هي خاصية «الوجه». وحده حيوان منتصب القامة له وجه. فالوجه ليس مجرّد جملة من الملامح الحيوانية؛ بل هو تفوّق أخلاقي يعبّر عن نفسه من خلال القدرة على المسافة.

(1) Giorgio Agamben, The Open: Man and Animal. Stanford California: Stanford University Press, 2004, p. 16: "But if this is true, if the caesura between the human and the animal passes first of all within man, then it is the very question of man-and of "humanism"-that must be posed in a new way...What is man, if he is always the place-and, at the same time, the result-of ceaseless divisions and caesurae? It is more urgent to work on these divisions, to ask in what way-within man-has man been separated from non-man, and the animal from the human, than it is to take positions on the great issues, on so-called human rights and values. And perhaps even the most luminous sphere of our relations with the divine depends, in some way, on that darker one which separates us from the animal".

الوجه هو مسافة الشخص عن الكائن. وإنّ مسألة «الوجه» هي التي اعتمدها ليفيناس[1] كي يقلب تاريخ الذات الغربية رأساً على عقب، وذلك ليس بالدفاع عن مقولة «الغير» فحسب؛ بل بتنصيبها داخل الذات نفسها، باعتبار أنّ وجه الغير له أوّلية إيتيقية لامتناهية، وليست معرفية أو أنطولوجية على كل ضرب من دلالة الأنا.

وإذا أخذنا المقاومة الآن عملاً «جسمانياً» جذرياً (من قام يقوم قياماً) سوف نقول: إنّ المقاومة بمثابة «الفلسفة الأولى»، التي يمكن أن يفخر بتعلّمها أيّ حيوان بشري. وفي المقابل، إنّ أيّ دين، سوف يظهر في شكل ضرب مخصوص وعنيد من طاعة الحاكم «القائم بالأمر»، وذلك باسم «قيّوميّة» إله ما. لن تكون الألوهية، عندئذٍ، غير نمط من «القيام» الميتافيزيقي الذي يعلو على أيّ نوع من «الاستقامة» البشرية؛ أي باستعمال الجسم الحيواني.

بيد أنّ التفكير الفلسفي لن يرى هنا غير هذا: أنّ القيّوميّة الأصلية لا يمكن أن تكون شيئاً آخر غير القيام الجسدي. من ليس له قامة، لا قيام له، ولا معنى لمقاومة من دون أجسام. ولذلك، فالقائم بالأمر هو، أوّلاً، كائن قائم؛ لا معنى لسلطة تمشي على أربع، أو «لا تقوم لها قائمة»، أو سلطة لها قوائم، فهذا الوضع حيواني بامتياز. والحال أنّ كلّ ما تتمنّاه أيّ سلطة لن يكون شيئاً أقلّ من «التألّه»؛ نعني من التعالي الذي لا يمكن، ولا يجوز، لأيّ شكل من الحياة، أو من الأحياء، أن يدانيه.

وهذا يعني أنّه يمكننا أن نؤرّخ لمعنى المقاومة، في أفق الآدميين، بأنّه عبارة عن «لا» ما بعد حيوانية أصبحت ممكنة «بعد» الحدث الوجودي

---

(1) Emmanuel Levinas, Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo, Paris, Fayard, 1982, p. 91: «Le visage est signification, et signification sans contexte. Je veux dire qu'autrui, dans la rectitude de son visage, n'est pas un personnage dans un contexte. (..) En ce sens, on peut dire que le visage n'est pas "vu". Il est ce qui ne peut devenir un contenu, que votre pensée embrasserait; il est l'incontenable, il vous mène au-delà. C'est en cela que la signification du visage le fait sortir de l'être en tant que corrélatif d'un savoir».

الأصلي الأكبر في تاريخ النوع؛ نعني حدث **الاستقامة**. المقاومة هي استعمال مخصوص للأجسام، أو هي مجرّد مساحات جسدية ليس لها هوية جاهزة، ولا يملك المقاومون غير أجسادهم[1].

الاستقامة على قدمين اثنتين، ورفع الرأس إلى الأفق شكلاً جديداً للكينونة في العالم، أوّلُ حدثٍ ميتافيزيقي في تاريخ الآدميين، وهو الذي جعل معنى المقاومة ممكناً في أفق الحيوان البشري. وهو سطر الانفصال الذي وقع «قبل» كلّ أنواع العقل الإنساني، **ما بين الحيوانية والإنسانية**.

بذلك نقترح أن نقرأ الآيات التي تتعلق برفض إبليس السجود لآدم[2] بوصفها تأريخاً ميتافيزيقياً، أو ترنسندنتالياً، لحدث روحي هائل في تاريخ النوع، هو ليس شيئاً آخر سوى الاستقامة: قيام الحيوان البشري على قدميه، رافضاً البقاء في جسم الحيوان، وساعياً إلى التحوّل الأخلاقي من «آدم» (لفظ من أصل عبري)؛ أي من كائن مصنوع من «أدمة» الأرض، من تراب، إلى (anthrôpos)؛ أي كائن «يحدّق إلى ما يرى»، أو «يتفحّص فيما يرى» بحسب تخريج أفلاطون في الكراتيلوس، وبلفظ عربي مبين، إلى «إنسان»، من حيث إنّه لا يكون تحديق من دون «أنس»؛ أي شعور بأنّ العالم «مأنوس» وليس «وحشياً». ونعني بذلك أنّ آدم، في حدود آدميّته؛ أي في حدود طينيّته (أي كما تُصُوِّر في الجنة، حيث لا ندري مدى توافر أبعاد المكان)،لم يختبر تجربة الاستقامة؛ ذلك أنّه قد تُصُوِّر سلفاً باعتباره خارج عالم الحيوان. ولذلك هو لا يسعى إلى رسم خطّ الانفصال عن بقية العائلة الحيوانية بالقدرة على «البيان»؛ أي النطق العقلي؛ بل فقط سوف يريد تكريس التعالي الأخلاقي الذي يتمتع به على سائر الحيوانات. -ولذلك يفترض شيلنغ،

---

(1) Cf. Caitlin Ryan, Bodies, Power and Resistance in the Middle East. Experiences of subjectivation in the occupied Palestinian territories. Routeledge, London and New York, 2016, pp. 146-151.

(2) القرآن، البقرة: 34؛ الأعراف: 11؛ الحجر: 31-32؛ الإسراء: 61؛ الكهف: 50؛ طه: 116؛ ص: 74-75.

مثلاً، في الدرسين (33 و34) من (**فلسفة الوحي**)[1]، المخصّصين لتأويل دلالة إبليس، أنّه ملاك وليس مجرد «مخلوق» مثل آدم. فهو أكبر من مجرّد رمز للشرّ؛ لأنّ له دوراً سرديّاً يتجاوز المخلوقات. إنّه وسيلة الله كي يدفع طبيعة الآدميين نحو اكتشاف عنصر الحرية الذي تنطوي عليه ولا تراه. إنّه لا يوجد خارج أخطاء الإنسان. هو، حسب شيلنغ، نوع من الغضب الإلهي من حماقة آدم، لذلك هو ليس كائناً مدحوراً عن منزلته؛ بل هو نوع من الإرادة الإلهية المتهكّمة كي تعلّم الإنسان وثنيّته، ولكن أيضاً قدرته على الشر. وهذا هو معنى ما يسميه شيلنغ «جلالة إبليس»؛ هو درس حول اللامحدود الكامن في حدود الإنسان. ثمّة «شيطان إيجابي» في كلّ حرية إنسانية[2].

رفضُ إبليس السجود لآدم مقطعٌ سرديٌّ يمكن قراءته بوصفه إعادة برمجة لمعنى الكرامة «الإنسانية» (أي ما بعد الحيوانية) بحسب تقاليد الساميين، نعني التوحيديين. وهو أمر يمكن رسم تميّزه القويّ من التقاليد الوثنية (اليونانية مثلاً). بدلاً من الدفاع عن الكرامة الإنسانية باسم المرتبة الإنسانية بما هي كذلك، لجأت النصوص المقدّسة إلى تخريج المطلب الوجودي نفسه بطريقة رائعة، لن يكون فيها البشر الكائنَ الذي سيثور على الاستبداد الروحي للحاكم الشرقي؛ بل عليه أن يتعلّمها من كائن مغاير لجنس كينونته. وهنا تمّ اختراع فكرة الملاك الذي يمكنه أن يدخل في مناظرة أصلية مع الربّ الإله من دون عقاب بشري. ولذلك، إنّ قصة إبليس أروع مقطع قرآني يدفع بفكرة الكرامة إلى أقصاها. رفضُ السجود لآدم رمزٌ بدئيّ ومتوارٍ وصامت لكلّ أنواع السجود المدنّسة التي يجب على كلّ كائن كريم أن يأباها: السجود لكائن لا يستحقّ أن نسجد له. وقد نقول: إنّ تلك الآيات من القرآن حول

---

(1) Schelling, Philosophie de la Révélation, 33e et 34 leçons. Paris, PUF, 1994; Alexandra Roux, «La majesté du diable dans la philosophie de la révélation de Schelling», in: Revue Philosophique, n° 2, 2009, pp. 191-205.

(2) èléonore Dispersyn, «L'adversaire de Dieu dans la Philosophie de la révélation», in: Archives de Philosophie, n° 1, 2012, pp. 87-112.

رفض إبليس للسجود، وبتلك المعاودات اللطيفة والملحّة، إنّما تنبّه الآدميين على السيناريو الأصلي لكل طبائع الاستبداد. الاستبداد ليس شيئاً آخر سوى أمرِ كائنٍ ما بأن يسجد لكائن أقلّ منه مرتبة أنطولوجية، نعني: هو لا يعدو أن يكون أمراً بنزع الكرامة عن كينونته، وأن يكفّ عن معاملة نفسه بوصفه، بحسب عبارة كانط التي تجد كلّ معناها البعيد هنا، غاية في ذاته. وليس الاستبداد غير تحويل الكائنات إلى وسائل للسيادة من دون أيّ أفق كرامة خاصةً، أو لا تقبل التفاوض ولا الاستلاب.

وعلينا أن نتساءل: هل كان من المصادفة أنْ طلب الله من إبليس أن يسجد لآدم، وليس لأيّ كائن آخر؟ للحيوان مثلاً، وعلاقة الأديان بالحيوان كان لها دوماً دور سردي تأسيسي[1]؟ أليس فيه هو أيضاً آية على حكمة الله؟ أو للسموات أو للأرض أو للملائكة؟... ما وقع هو حبكة رائعة: إنّ أصل الاستبداد الروحي هم الآدميون أنفسهم. ولذلك، إنّ من تمّ الأمر بالسجود له هو آدم، ولا يمكن أن يكون إلا آدم. فهو رمز المستبدّ الذي لا يستحقّ أن نسجد له، طالما أنّ السجود لم يكن ليتمّ إلا لله فحسب. وإبليس يعرف ذلك.

وهكذا، إنّ إبليس رمز لرفض العبودية المزيفة: العبودية لعبد. والعبرة القرآنية الرشيقة هنا هي: حتى ولو كان الأمر بالسجود لكائن لا يستحقّ أن نسجد له، صادراً من جهة مقدّسة، حتى لو كان أمراً مقدّساً، فإنّه يمكن رفضه.

في هذا الأفق، يبدو الدين بوصفه جهاز الدينونة لسلطان لا يمكن لنا أبداً من أن نتساوى معه أنطولوجياً؛ أي لا يمكن لنا أن ندنّسه. الدين هو حدث أخلاقي لاحق على رفض إبليس السجود لآدم. وهو لا يقصد مخاطبة آدم في براءته الأولى. وبعبارة مترددة: الدين هو نزاع اعتراف مع الشيطان،

(1) Cf. Sarra Tlili. Animals in the Qur'an. New York: Cambridge University Press, 2012; Deane-Drummond, Celia, David L. Clough, and Rebecca Artinian-Kaiser, eds. Animals as Religious Subjects: Transdisciplinary Perspectives. London and Bloomsbury: T&T Clark. 2013.

وليس مع ثنائية آدم/ إبليس. الشيطان هو شخص أرضي، أو ما بعد فردوسي، في حين أنّ إبليس شخص فردوسي فحسب.

يبدو الدين نوعاً من الثأر من إبليس، الذي تمّ تحويله في الأثناء إلى شيطان رجيم، بعد أن كان أحد الملائكة. كلّ رفض لسلطة متعالية يمكن أن يحوّلك من ملاك إلى شيطان. وهذه اللعبة اللغوية متأصّلة في مخيالنا العميق. وكما تحوّل إبليس إلى شيطان، بعد رفضه السجود لآدم، تحوّل آدم نفسه من مخلوق فردوسي بريء، وعلامة على حكمة الخالق، إلى كائن شبه ملعون، مؤجّل ومحكوم عليه بالتوبة؛ أي بشكل من النسيان النشط لتجربة الغواية والعمل على التكفير المتواصل عنها بوساطة العمل الحرّ. الدين هو شيطنة إبليس الحرّ، وتحويله السردي إلى ملاك ساقط، أو مدحور؛ إلّا أنّه لا يفعل ذلك إلّا بقدر ما «يؤدّم» الإنسان، ويحوّله سرديّاً إلى حيوان خطّاء، أو مديون.

من أجل ذلك يقترح علينا الدين أن نفهم تجربة الأرض تحت اعتبار أساسي هو أنّ الشكل الوحيد للعلاقة مع «الله»؛ أي مع الكائن الذي يقف خارج أفق عالمنا لكنّنا ندين له بوجودنا داخل العالم نفسه، أنّ الشكل الوحيد للعلاقة معه هو «**السجود**»؛ أي التقديس العمودي بوصفه تخلّياً إراديّاً عن النتيجة الأخلاقية المريعة للثورة الميتافيزيقية الأولى في تاريخ النوع؛ أي **الاستقامة**.

كلّ النقاش، الذي خاضه علم الكلام الإسلامي حول ماهيّة السجود، وشارك فيه الكندي، كان نقاشاً خطيراً جدّاً؛ لأنّه يتساءل حول حدود الكرامة الإنسانية، ومن ثَمَّ حول ماهيّة الدين بما هو كذلك. كان السجود طوبيقا أخلاقية للحدّ من النتائج الميتافيزيقية والأخلاقية لحدث الاستقامة، الذي لم يعد يمكن للنوع البشري أن يتخلّى أو يتراجع عنه. ومن ثَمّ، كلّ الأديان لا تعدو أن تكون، من الناحية الفلسفية، غير برامج اعتذار كونيّة على صلف الحيوان البشري وتكبّره، الذي أدّى به إلى التجرّؤ على الاستقامة نوعاً من الفاصل الميتافيزيقي يفصله عن بقية العائلة الحيوانية.

5- هل ثمّة عبد حرّ؟

نعثر لدى ابن عربي على تعريفٍ لمعنى الحريّة يجدر بنا أن نفكّر فيه. قال: «الحرية هي إقامة حقوق العبودية لله تعالى، فهو حرّ عن ما سوى الله» (كتاب **اصطلاح الصوفية**). ثمّة مفارقة هنا، في صلب معنى الحرية الديني: أنت «حرّ» بقدر ما تقيم حقوق «العبد». بطبيعة الحال، هناك شيء طريف ومعاصر هنا، هو الربط بين الحرية والحقوق. ويبدو «العبد»، هنا، بمثابة الماضي الترنسندنتالي لمفهوم «الذات الحديثة». لكنّ ما يثير التساؤل هو مفهوم «العبد»؛ كيف يمكن الرضا الأخلاقي برتبة العبد مع التحلّي بنمط الحرية الذي يناسبنا؟ وبعبارة حادة: كيف تقبل الذات أن تكون عبداً، أو كيف تتحوّل الذات إلى عبد؟[1]

ربّما يودّ التفكير العلماني الصرف أن ينكر هذا النمط من الحرية، باعتباره نمطاً مخجلاً من العبودية ليس أكثر. بيد أنّ هذا التنوير العنيف لن يساعد جموعاً غفيرة من المؤمنين، الذين مازالوا يصرّون على العثور على وصفة وجودية مناسبة لنمط أنفسهم. مناسبة؛ أي لن يتناقض فيها الشعور بالحرية؛ أي بالقدرة الوجودية على الكرامة، مع الاستحقاق الأخلاقي تجاه الكائن الذي ندين له بضرب من الشكر الميتافيزيقي على نعمة الكينونة في العالم. هنا يتولّد معنى غريب للحرية تُحدّ بأنّها إقامة حقوق العبودية.

- نحن أمام نواة الصعوبة التي يحتوي عليها مصطلح «الذات» في التقليد الغربي من اليوناني-اللاتيني إلى لغتين حديثتين أساسيتين (هما الألمانية والفرنسية). علينا أن نفرّق، كما بيّن ذلك برشاقة كبيرة إتيان باليبار[2]،

---

(1) Cf. Michel Foucault, Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975, p. 298: «La manière dont un être humain se transforme en sujet»; Louis Althusser, «Idéologie et appareils idéologiques d'Etat» in: Positions, Paris, Editions sociales, 1976, p.113: «L'individu interpellé se retourne. Par cette simple conversion physique de 180 degrés, il devient sujet».

(2) Etienne Balibar, «Annexe: Subjectus/ subjectum», in: Citoyen Sujet et autres =

انطلاقاً من نصّ مثير هو الفقرة (19) من كتاب نيتشه (**ما وراء الخير والشر**)، بين معنى «ما هو موضوع» (subjectum) في معنى منطقي محايد، ما هو «ملقى تحت» بعامة، وبين «ما هو ذات» (subjectus)، بالمعنى القانوني والسياسي. وجه الإثارة هنا هو أن المعنى الحديث للذات قد دُمج في مفهوم «الإرادة الحرّة» بين الدلالتين المتناقضتين المُشار إليهما للتوّ: بين أن يأمر الأنا وأن يكون المأمور في الوقت نفسه؛ أي استبطان الأمر الخارجي بوصفه نابعاً من أنفسنا.

ما وقع هو أنّ الحداثة قد أدمجت «العبد في صلب «الذات»؛ ذلك يعني أنّها أدمجت «إبليس» في ماهية «آدم»، ولا تعدو «الذاتيّة» الحديثة أن تكون سوى الاستيلاء الترنسندنتالي على مقولة الشيطان اللاهوتية وتحويلها إلى علاقة داخلية للأنا المفكّر مع نفسه. وهذا سياق طريف لفهم التمييز الذي وضعه ابن عربي في (**الفتوحات المكية**) بين «العبودية» و«العبودة»: العبودية تجد جذرها في (subjectum)- الكائن/الموضوع؛ والعبودة تجد أصلها في (subjectus) الكائن/المريد الذي لا يطيع إلا الأمر الداخلي في ذاته.

هذه معضلة لا يمكن حلّها إلا بتحديد دور مفهوم الإله في هذا السياق. فالله هو «الاسم» الإسلامي للكائن الذي لا يمكن، بأيّة حال، أن نجحد كوننا ندين له بوجودنا. والدين هو معاملة الوجود بوصفه دَيناً. لذلك، حرية المؤمن ليست تجاه الله حسب الاسم الذي يشير إليه دون غيره؛ بل تجاه أيّ كائن آخر. إنّها تركيب عجيب بين العبودة أو أدب **العبد**؛ أي الكائن الذي يدين بالشكر فيحوّل معنى حياته إلى «عبادة»؛ أي إلى نمط ميتافيزيقي من الشكر ما بعد الأخلاقي، وبين كرامة **البشر**؛ أي الكائن الذي هو «سوى» الله. السوى هو اسم الآخر غير المقدّس في أفق الآدميين. وكلّ ما هو مدنّس، أو كلّ ما هو دنيوي، هو ضرب من «السوى»؛ أي من «الغير الإلهي» عامةً.

= essais d'anthropologie philosophique. Paris, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 67 sqq.

وبذلك، إنّ حرية المؤمن هي حرية تجاه الغير بإطلاق، ما عدا الله. ولكن، لأنّ الله هو الغائب الكبير في العالم، فإنّ هذا المؤمن هو «حرّ عن ما سوى» الله؛ أي حرّ حرية أفقية مطلقة. لا يوجد في أفق المؤمن أيّ «سوى» يستحق الطاعة، أو السجود له. لا يملك أيّ «سوى» أيّ حقوق عبودية على «عبد» هو من نوع جديد واستثنائي تماماً؛ لأنّه يقف خارج كلّ أشكال السيادة البشرية، سيادة «السوى». السوى هو «العالم» لدى المسيحيين، وهو «الدنيا» لدى المسلمين. والحرية أفقية دائماً؛ أي تجاه ما هو «علماني» (حسب آدم المسيحي)، أو ما هو «دنيوي» (حسب آدم المسلم). «آدم» هو إمكانية الإنسان المتاحة في ثقافة الإبراهيميين.

هذا النمط من الحرية الأفقية أخطر موقف أخلاقي على الاستبداد البشري. وعلى عكس ما نظنّ عادةً، إنّ إقامة حقوق العبودة لله؛ أي لكائن يوجد على سبيل الغياب، ليس علامة على وهن وجودي، أو على ذلٍّ أخلاقي لنوع من البشر أو من الشعوب؛ بل هو طريقة فذّة للتمرّن على السكن في عالم خالٍ من أيّ نوع من السلطة المقدّسة. تفريغ العالم من الآلهة هو الغرض البعيد المدى لكل الأديان التوحيدية، بوصفها الصيغة الأخيرة والقصوى من أشكال التديّن السابقة. وبمعنى ما هي كانت ترمي إلى شكل من العلمنة لم يبلغه المحدثون بعد. لم يكن «الله»، بكلّ أسمائه العبرية والعربية، غير شعار أخلاقي واسع النطاق رفعته شعوب ترفض السجود لأيّ نوع من الحاكم الذي يحوّل الحكم إلى جهاز تقديس بشري. ربما نحن، اليوم، بعيدون جدّاً من ذلك الوقت الذي كان فيه الدين التوحيدي ثورة روحية من طراز رفيع ضدّ الاستبداد الوثني للحكام في العصور القديمة. وكلّ استبداد هو وثني، لكنّ الاستعمال الحربي للدين، اليوم، هو أكبر تجريب وثني عرفته الإنسانية.

ثمّة فرق بين رتبة «البشر» (الكائن المائت، كما قالت اليونان) وبين مقام «العبد» (المخلوق في معجم الإبراهيميين). وعلينا أن نبصر بكلّ ما في معنى «العبد» من تركيب أخلاقي: إنّه كائن انخرط في قصة التكوين، وهو مصدّق

أنّ هذه السردية حول ذاته العميقة هي مناسبة كي يسكن العالم. ولذلك، العبد هو الكائن الذي نجح في إقامة تصالح أخلاقي مع موته؛ أي مع طابعه المتناهي في الكون. وبدلاً من إنتاج «تراجيديا» مناسبة؛ أي بناء ضرب مناسب من ثقافة المجد، على طريقة الوثنيين عامةً، واليونان خاصّةً، فضّل الانخراط في تقاليد «كتابية» رهانها الأخلاقي الأكبر هو ترتيب قصّة خلاص مناسبة، لا يحتاج بعدها العبد إلى أيّ مساعدة ميتافيزيقية أخرى. ولو كان ذلك من نفسه أو من عقله.

لذلك لا يبدو أنّ الدين تعبير ثقافي من بين تعابير أخرى في أفق الساميين؛ بل الدين (كرؤية للعالم وليس كنمط تديّن شخصي) هو، بتعبير فتغنشتاين، «شكل حياة»، ومن ثَمّ لن نتحرّر منه بطرحه جانباً، كما يفعل العدميون؛ بل على الأرجح باختراع اللعبة اللغوية المناسبة لتجاوزه من الداخل. - هذا التجاوز الداخلي والموجب والصحي للاستعمال الأداتي لمقام التعالي دشّنه الصوفيون الجذريون، من قبيل الحلاج أو ابن الفارض وابن عربي خاصةً، لكنّ ثقافة الملّة، قديماً، بوساطة فقه الإلحاد المرعب، أو حديثاً، بوساطة آلة التكفير العدمية للإسلام السياسي، قد حالت إلى حدّ الآن دون أيّ تملّك تأويلي ومعياري جذري للمكاسب العظيمة التي حقّقتها تلك الأرواح الحرة في أفق أنفسنا العميقة. ولن نبدأ في الانتصار على ثقافة الملة إلا عندما يتسنّى لهذه الأجيال الجديدة أن تبدأ في إعادة قراءة المتصوّفة في كل الثقافات، مثلاً باعتبارهم كانوا في حقيقة الأمر صرخات صامتة في آداب المقاومة بوساطة الإيمان الحرّ[1].

على سبيل الخاتمة: الشهادة والاعتراف والتوبة: تمرين في النسيان:

لا يأتي القرآن على ذكر معنى «الاعتراف» إلا في ثلاثة مواضع، لكنّها

(1) Dorothee Soelle, The Silent Cry: Mysticism and Resistance. Fortress Press, Minneapolis, 2001, pp. 75 sq., 206 sqq.

كلّها تتعلق بنمط واحد من الاعتراف هو «الاعتراف بالذنب». وذلك يعني أنّه ليس هناك أيّ نزاع اعتراف قرآني بالمعنى المشاع منذ هيغل. وعلينا أن نسأل: لماذا؟ أم هل المعنى الأصيل للاعتراف لا يعدو أن يكون معنى «الشهادة» نفسه؟ الشهادتان هما طريق المسلم في بناء وثيقة اعتراف أخلاقية عميقة مع «الغير» الكبير؛ أي مع الله، ولكن أيضاً مع ذاته الصغرى، نفسه التي بين جنبيه.

هنا تحديداً يُعطى الشيطان دوراً حاسماً؛ إنّه مهندس الذنوب، والمسؤول الرسمي عن منطقة «اللا-شهادة» عامةً. رفض الشهادة هو المقابل الأخلاقي الذي يرفعه «المشرك» ضدّ الدعوة إلى الإسلام، في نوع من المعاودة الميتافيزيقية لموقف إبليس: رفض السجود لآدم. وبوجه ما يبدو أنّ جدل التسمية هو كالآتي: لقد غيّر إبليس اسمه، بعد الخروج من الجنة، وصار شيطاناً. كان إبليس يرفض السجود؛ أمّا الشيطان، فقد صار يعلّم البشر كيف يرفضون الشهادة. في أفق الشيطان ليس هناك أيّ مجال للتوبة، ومن ثَمَّ ليس هناك اعتراف شيطاني.

في مقابل ذلك، تبدو الآدمية بمثابة سيرة اعتراف طويلة الأمد يختلط فيها تشكل هوية البشر مع قدرته على التوبة؛ أي على النسيان النشط لتجربة «الخروج» من الجنة، والعمل على تجاوزها بتجربة «دخول» مأمولة في المستقبل، وفي حياة أخرى. ومن المفيد أن نذكّر بأنّ معجم «الخروج» هو معجم الشيطان؛ هو سبب «النسيان» (سورة الأنعام: 68؛ يوسف: 42؛ الكهف: 63)، و«الفتنة» و«الغواية» و«النزغ» (الأعراف: 27، 175، 200)، و«الكفر» (الإسراء: 27)، و«العصيان» (مريم: 44)، و«المجادلة» (الحج: 3)، و«الخذلان» (الفرقان: 29)، و«الصدّ» (الزخرف: 62)، و«الاستهواء» (الأنعام: 71)، و«التبذير» (الإسراء: 27)، و«الهمز» (المؤمنون: 97)...

ربما نحن نعثر هنا على طرح مثير ولا منظور للعلاقة بين الدين والمقاومة: لا يمكن للمتديّنين أن يقاوموا إلا أنفسهم. أمّا ما عدا ذلك، فهو

لن يكون شيئاً آخر سوى «الإرهاب»: كلّ تديّن محارب هو ثأر أصلي من كلّ حيوان بشري تجرّأ على الاستقامة، ومن ثمّ أخذ الاستقامة البشرية ما بعد الحيوانية نفسها بوصفها رفضاً إبليسيّاً للسجود لآدم ما، آدم يتعالى على غيره من البشر. الإرهاب هو عملية ثأر نموذجية من كلّ الذين رفضوا السجود؛ نعني لم يواصلوا الاعتذار الديني عن الاستقامة.

وتلك إشارات إلى مهمّة أخلاقية واضحة: كيف يمكن تحرير الآدمية من انفعالاتها «غير الآدمية»؟ تبدو التوبة بمثابة تمرين عسير على إعادة البشر إلى نفسه بعد كلّ ما لحق بها من «عبادة» سيّئة هي عبادة الشيطان. وهذا يعني أنّه ليس ثمّة توبة من دون تحويل وجهة النفس البشرية. لكنّ هذا التحويل لا يبدو أنّه يهدف إلى إعادة خلق البشر؛ بل إعادة تربيته فحسب. وهكذا يؤدّي الشيطان دور الشخصية المضادّة -آدم المضاد الذي ينبغي أن نتحرّر منه حتى نستطيع أن «ننسى» نسياناً بشريّاً، وليس نسياناً شيطانياً، للهوية الروحية الأصيلة لأنفسنا.

يبدو النسيان البشري بمثابة وعد أخلاقي طريف لمساعدة المتديّن على توبة جيّدة؛ نعني على نسيان لا يتخلّى عن أيّ جزء من هويّتنا العميقة. ما ينبغي على المتديّن أن ينساه هو آدم المضادّ الذي يحمله في نمط كينونته. ولذلك، بدلاً من شيطنة «الآخر»، البشريّ الآخر، يمكننا أن نقترح عليه أن ينسى: كنوع من التوبة البشرية التي لا تحاسب أحداً. وحدها هوية قادرة على التوبة البشرية؛ أي على النسيان بلا آخرة، هي يمكن أن تنجح في حمل الإنسانية إلى الإنصات إليها، ومن ثمّ الاعتراف بها كجزء من ماهيتها.



13 §

النبيّ المستحيل

«خذ من كلامي ما يبلغ إليه علمك، وما أنكره علمك فاضرب بوجهي، ولا تتعلق بي، فتضل عن الطريق»

الحلاج، رسائل

«إلّا أنّ الله لطيف بعباده فأبقى لهم النبوّة العامّة التي لا تشريع فيها»

ابن عربي، فصوص الحكم

«ولا تنسوا أنّني سآتي إليكم مرة أخرى. فلن يمرّ زمن قليل حتى يشرع حنيني في جمع الطين والزبد لجسد آخر. قليلاً ولا تروني، وقليلاً وتروني. لأنّ امرأة أخرى ستلدني»

جبران، كتاب النبيّ

تقديم: السيرة المتردّمة:

تحت أسماءِ كثيرٍ منّا، «نحن» الذين نلتقي بأنفسنا داخل سردية الإبراهيميين[1]، يرقد اسم نبيّ، أو أمّ نبي، أو زوجة نبيّ، أو بنت نبيّ؛ اسمُ نبيّ لم نفكّر فيه بما هو كذلك. كم من محمّد، ومن يوسف، ومن إبراهيم...

(1) Cf. Kaltner John, 2002, «Abraham's Sons: how the Bible and the Qur'an see the same story differently», Bible Review, 45-46, 18-2, pp. 16-23.

أو من هاجر ومريم وفاطمة... في كلّ نسب أو عائلة، حيث يمتزج ما هو «عبري» مع ما هو «عربي» في فصاحة مثيرة. إنّ أسماء «الأنبياء» الإبراهيميين (ولا يوجد لدى غير الإبراهيميين أنبياء؛ بل «كهّان» أو «سحرة» فحسب، بحسب تصنيف فيبر) لم تعد عبرية أو آرامية أو عربية؛ بل صارت لدينا علامات مترحّلة أو عابرة للّغات، ومن ثمّ إنّها بوجه ما لا تقول «شيئاً»؛ إنّها تسمّي فقط؛ أي تشير إلى المسمّى بوصفه توقيعاً أو انتماءً لا يحقّ التفاوض حول صلاحيته؛ نحن لا نسمّي أنفسنا بالطريقة نفسها في ثقافتين مختلفتين.

وليس من المصادفة أنّ الألمان، مثلاً، إلى حدود كانط، كانوا يسمّون المسلمين باسم «المحمّديين». وحين ظهر كانط قال عنه هولدرلين إنّه «موسى أمّتنا»[1] الألمانية، هذا بألواح الوصايا وذاك بلوحات المقولات. ربّما لا ننتبه إلا بأخرة إلى أنّ معنى النبيّ لم يمت تحت أسمائنا، وأنّه أب أو أخ أو جدّ لنا، على نحو ميتافيزيقي فظيع. على خلاف اسم «يهوه» الذي يجب ألّا يُنطق أصلاً، لأنّه يقع، بحسب دريدا، ما وراء المسمّى عامّةً؛ لأنّه اللامسمّى بما هو كذلك[2]. يبدو اسم النبيّ بمثابة هبة سردية استثنائية لأبناء «إبراهيم»؛ هو الذي يعني في العبرية القديمة، أو هكذا يبدو، «أب لأمم كثيرة».

لم يعلم دريدا، مثلاً، إلا متأخّراً، أنّ اسمه الحقيقي هو «إيليا» (بالعبرية «إلياهو»، وبالعربية «إلياس»)، حيث إنّ اسمه الكامل، إن شئنا، هو «جاك إلياس دريدا». إلياس يعني بالعبرية: «إلهي هو يهوه». كان إخوة دريدا ثلاثة ذكور: الأكبر «إبراهيم»؛ والأوسط «موسى»، والأخير هو «إلياهو»/ إلياس دريدا[3]. - ونحن نذكر دريدا تخصيصاً لأنّ له قرابة قلقة مع نسبنا؛ إنّه

(1) Hölderlin, Lettre à Karl Gock, 1er janvier 1799, in: Sämtliche Werke, éditions F. Beißner, Stuttgart 1954, vol. 6.

(2) Cf. J. Derrida, Sauf le nom. Paris, Galilée, 2006.

(3) J. Derrida, «Circonfession», in: Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, Jacques Derrida. Paris, Le Seuil, 1991.

إبراهيمي إلى حدّ النخاع، كما نراه في نصوص رشيقة حول إبراهيم، يقرّ بالدِّين العميق للتراث اليهودي-المسيحي، لكنّه يبدو وكأنّه يتنكّر لأيّ «أخوّة» إبراهيمية، صامتة أو صريحة، في روح مفاهيمه مع «الإسلام»؛ أنّه غير قابل للعلمنة ولا للديمقراطية[1]. وهذا في الحقيقة غير صحيح؛ لأنّ دريدا لا يتردّد في إقرار هذه «الأخوّة» المزعجة، وإنْ كان ذلك، تقريباً، على مستوى الاشتراك في احتمال رعب الانتماء إلى الإرث الإبراهيمي وغموضه[2]. وإنّ سيرته ترشح بأنّه عاش يستمع إلى «آذان» المسلمين في الجزائر طيلة ما يقارب من عشرين سنة من حياته الأولى؛ بل إنّ هذا الآذان، كما بيّنت ذلك باحثة ملهمة[3]، هو مبثوث في كثير من أصوات دريدا، وكثير من مسائله المستحدثة مثل مسألة «الشهادة»[4]، أو تحيّة «السلام»[5]، حيث يتوارى «مسلم خفيّ»، أو «شبح صديق»، ربما كان استدعاؤه بمثابة مدخل إلى استشكال إمكانية الديمقراطية بالنسبة إلى المسلمين، وذلك «مثل» بقية أعضاء العائلة الإبراهيمية «على حدّ سواء».

إنّ اسم «النبي» الإبراهيمي هي برادايم سردي لأنفسنا العميقة في أفق الإنسانية الحالية، وليس مجرّد شخصية دينية عند الساميين. ومعضلة الانتماء «القبلي»، الذي يؤدّي سلفاً دور شرط الإمكان لنمط من الهوية أو شكل الحياة أو سياسة الذات، ليس مشكلاً خاصاً بالجيل «ما بعد الكولونيالي»

---

(1) Anne Noton, On the Muslim Question. Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2013, pp. 120-124.

(2) Cf. J. Derrida, Safaa Fethy, Tourner les mots. Au bord d'un film, Paris, Galilée, 2000, p. 99: «Ces frères belligérants, juifs, Chrétiens, Musulmans, ils ne savent même pas ce que leur inconscient leur donne, ils ne mesurent plus ce que leur Père leur prête en héritage».

(3) Anne Norton, «Called to Bear Witness», in: Zdward Baring and Peter E. Gordon (Ed.), The Trace of God: Derida and Religion. Fordham University Press, 2015, pp. 88-109.

(4) Anne Noton, On the Muslim Question. Op. cit. pp. 125 sq.

(5) Ibid. pp. 126-127.

لدينا، وهو توصيف قَبِل به دريدا عن نفسه. إنّه محنة سردية عاشها عمالقة من حجم فرويد قبل أن يعيشها دريدا. وفي حالتهما الرهان هو كيف يكون المرء «يهودياً بلا يهودية»؛ ونعني هنا: كيف تكون إبراهيمياً من دون دين إبراهيمي جماعوي أو محترف، أو من دون تديّن طائفيّ رسميّ؟

قال فرويد في مقدّمته للنشرة العبرية لكتابه **(الطوطم والحرام)** سنة (1930م):

«لو سأله أحدهم: ما الذي تبقّى من العنصر اليهودي فيك، بما أنّك تخلّيت عن كل تلك السمات المشتركة بين أعضاء شعبك؟ إذاً لأجاب: أشياء كثيرة قد بقيت، وربما الشيء الجوهري. لكنّ هذا العنصر الجوهري هو لا يستطيع في الوقت الحاضر أن يعبّر عنه بكلمات واضحة. في يوم ما سوف تنفذ المعرفة العلمية -بلا ريب- إلى هذا العنصر»[1].

هذا العنصر هو الذي يسمّيه دريدا اسم «المارانو» (marrane) ذي الدلالة التحقيرية، أو ربما بالعربية «المرائي»- اليهودي الإسباني الذي أُدخل المسيحية قسراً، لكنّه واصل الانتماء إلى ديانته سرّاً، اليهودي «المتخفّي»، أو «المتحوّل»، أو «الجديد». ويقابله لدى المسلمين الإسبان اسم «الموريسكو». لنقل: كلّ إبراهيمي هو اليوم محكوم عليه سلفاً بالانتماء سرّاً إلى هويّة صار يوجد «بعدها»؛ بهذا المعنى هو «الإبراهيمي الأخير»، كما تكلّم دريدا عن نفسه قائلاً: «أنا هو اليهودي الأخير»، أو «ما بعد اليهودي»[2].

نحن نأخذ هذا العنصر البيوغرافي الخاص بدريدا وكأنّه امتحان ذاتي لكلّ الإبراهيميين: نحن جميعاً أنسباء نبيٍّ ما، ولا يتعلّق الأمر بمجرّد

(1) Freud, cité par: Jacques Le Rider, Modernité viennoise et crises de l'identité, Paris, PUF, 1990, p. 276.

(2) Régine Robin, «Freud en héritage: une identité postjudaïque ou marrane?», Revue germanique internationale, 14 | 2000, pp.173-183.

استعمال سيميوطيقي عابر؛ بل بوضعيّة تأويلية عميقة خاصة بنوع ثقافيّ بعينه. نحن نوع ثقافي يحمل وضعية تأويلية جاهزة سلفاً، سابقة إلى القلب، هي أنّنا منحدرون من نسبٍ نبويّ ما، يؤدي فيه الاسم دوراً حاسماً. الاسم في أفق أنفسنا العميق أخطر من أيّ نقاش حول المفاهيم. في استفهامنا عن ذواتنا العميقة نحن لا نفكّر بشكل يوناني؛ بل بشكل إبراهيمي. ميتافيزيقا الاسم مختلفة بشكل مخيف عن ميتافيزيقا المفهوم.

ربما لم يجد اليهودي الأخير من مقام محمود لذاته القلقة سوى تجربة «الآخر»، التي حوّلها ليفيناس إلى امتياز ميتافيزيقي على بقية الإنسانية. لكنّ المسلم الأخير لا يمكنه ادّعاء مثل هذا الترف الإيتيقي؛ إنّه ليس «الآخر» إلّا في الحقبة ما بعد الكولونيالية، وبسبب سياسة تمثيل استشراقية عنيفة تهدف إلى «أخرنة الإسلام» (othering of Islam)[1]. نحن لا نعاني من أيّ آخرية جذرية. وذلك أنّ «دار الإسلام» لا تزال تمتلك كلّ مقوّمات الهوهو أو «الموطن» الرومانسي المبحوث عنه في مكان آخر. وما على ذاتنا العميقة سوى استئناف التملّك المناسب له.

في هذا الصدد، علينا أن نأخذ النزاع التأويلي حول شخصية «النبي» في أفق الفكر العربي المعاصر.- إنّه ليس مشكلاً «آخريّاً»؛ بل هو ضرب صعب من سياسات الهوية، هو الاستعمال الحرّ لأنفسنا. وعلينا أن نقبل التحدّي الإيتيقي الذي يثيره اسم النبي في تجارب الانتماء ما بعد الدينية التي انخرطنا فيها، بلا رجعة. «المورسكي» ليس «المارانو»،- ربما. لكنّ الفلسفة لدينا تدعونا إلى مهمّة من نوع آخر؛ إنّه التمرين على الإيمان الحرّ، وهو يعني، بوجه ما، ضرباً من التجريب الذاتي لفكرة النبوّة. إلّا أنّ الفيلسوف لا يملك وصفة هووية جاهزة حول من سيكون عندئذٍ؛ «نبيّاً ملحداً» لا يتردّد في استعمال الرموز الدينية من أجل تحرير أقصى ما يمكن من إمكانية الإنسان

---

(1) Karin Creutz-Kämppi, "The Othering of Islam in a European Context", in: Nordicom Review 29 (2008) 2, pp. 295-308.

(نيتشه)، أو «غندروا» (dandy) فلسفيّاً ما فتئ يقصّ علينا خرافات شيّقة؛ لأنّها تساعدنا على «العناية بأنفسنا» (فوكو)[1].

1- نموذج النبي: نزاع سرديات:

نحن ننتمي إلى جيل تحوّل فيه التجديف على المقدّسات إلى علامة على حرية التفكير أو الإبداع. لكنّ «التجديف» على المقدّس، أو الإله، أو على الدين، الذي يمكن أن يدخل في باب «الإلحاد المناضل»، هو شيء، والإساءة إلى شخصيّة «نبي» بعينه، شيء آخر؛ ثمّة أمر «شخصي»، أو «هووي»، في الإساءة إلى اسم نبيٍّ ما. النبيّ ليس مقدّساً، وهو لا يقدّم أيّة شرعيّة سياسية جاهزة، لكنّه رمز هووي يؤدّي دوراً سرديّاً خطيراً جدّاً بالنسبة إلى جماعة واسعة النطاق من المنتمين. وحتى بعد إعلان «موت الإله» الأخلاقي، إنّ وجاهة مفهوم النبيّ قد ظلّت سليمة. ومن هنا ظهر مفهوم «النبيّ الملحد» في كتابات المعاصرين، وكأنّه إمكانية «ما-بعد-لاهوتية» للتفكير في «إلحاد صعب» أو مستحيل، ليس هي متاحة فحسب؛ بل هي الوجهة التي قادت الفلسفة منذ نيتشه إلى آلان باديو[2].

إنّ دعوى الإلحاد، كما تُقال في اللغات الغربية، أي كما بالإنجليزية (atheism)؛ أي «عدم التأليه»، وحسب الأسئلة الناظمة لها، من قبيل «هل ينبغي أن توجد علّة ما للكون؟»، أو «هل الله ضروري للتفسير أو للأخلاق؟»، أو «هل نحن نتيجة الصدفة؟»، أو «هل للكون غاية؟»...[3]،

---

(1) James Miller, "The Prophet and the Dandy: Philosophy as a Way of Life in Nietzsche and Foucault", in: Social Research Vol. 65, No. 4 (WINTER 1998), p. 876: "(..) Foucault...offers himself as a species of philosophical dandy- a stylish historiographic fabulist".

(2) Christopher Watkin, Difficult Atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, pp. 11-16; 95 sq.

(3) Cf. Robin Le Poidevin, Arguing for Atheism. An Introduction to the philosophy of Religion. London and New York, Routeledge, 1996, pp. 3, 17, 33, 44, 59, sqq.

هي في حقيقة الأمر لا تهمّ مفهوم «النبيّ» إلّا عرضاً؛ نعني بذلك أنّ إعلان «موت الإله» التقليدي (في السردية المسيحية حيث يقف نيتشه، أو في الطرح الأنطو-ثيو-لوجي حيث يفكّر هيدغر أو دريدا) هو موقف سردي لا يؤثّر بالضرورة على وجاهة شخصية النبي؛ بل إنّ نيتشه نفسه لم يتردّد في تسمية نفسه «نبيّاً» أو «نبيئاً»، في تقمّص اسم «زرادشت»، ولكن مع فرق لطيف جدّاً أنّه يسمّي نفسه «زرادشت النبيّ الضاحك»(1).

ويجدر بنا أن نسأل عندئذ: لمن نسيء إذا أسأنا إلى نبيّ؟

الإساءة إلى الاسم معقّدة جدّاً، وتختلف عن الإساءة إلى مفهوم. ويبدو لنا أنّ الإلحاد الحديث مفهوم، وليس اسماً، على خلاف معنى الشرك أو الكفر في أفقنا. ثمّة توقيع أخلاقي ما وراء كلّ أسئلتنا عن مصادر أنفسنا، وليس المشكل هو الولاء تجاه أحد الأجوبة الهووية الجاهزة، مع أو ضدّ؛ بل بأيّ وجه يجدر بالمفكّر أن يساعد ثقافته على احتمال صعوبة الانتماء إلى نفسها، ومن ثمّ توفير الأدوات والأسئلة المناسبة لجعل إمكانية الحياة الحرّة أمراً ممكناً لجيل من الناس.

لذلك، سوف يدور بحثنا حول هذا الاستفهام المزدوج: بأيّ معنى علينا أن نؤوّل استئناف بعض المفكّرين العرب المعاصرين، (ولاسيّما جبران(2) ونعيمة(3)، ولكن أيضاً من الشعراء مثل الشابي(4)، لاسم «النبي» باعتباره نموذجاً حرّاً وغير ديني للكتابة الإبداعية العميقة حول المصير الخلاصي

---

(1) Fr. Nietzsche, Also Sprach Zarathurstra. IV, Vom hoeheren Menschen: "Zarathustra der Wahrsager, Zarathustra der Wahrlacher,..".- John Lippitt, "Nietzsche, Zarathustra and the Status of Laugher", in: British Journal of Aesthetics, Vol. 32, No. i, January 1992, p. 43: "He describes himself as 'Zarathustra the laughing prophet' and the speech ends on another passionate exhortation to the higher men to 'leant -to laugh!".

(2) Khalil Gibran, The Prophet. Alfred A. Knopf, 1923.

(3) Mikha'il Na'ima, The Book of Mirdad. 1948.

(4) أبو القاسم الشابي، «النبي المجهول» (1930م).

لكينونة الإنسان في ذواتنا المعاصرة؟ ثمّ كيف نفسّر انسداد أفق هذا الاستئناف الرومانسي الرائع لفكرة النبوّة، وانخراط العرب، بدلاً من ذلك، في استعمال شبه حربي لشخصية «النبي» بوصفه بطلاً نهائيّاً في مقالات التكفير، مثل «الاستعلاء» (سيّد قطب)[1]، أو الحاكميّة (المودودي)[2] التي دشّنت «عصر الإرهاب المقدّس»[3]؟ وعامةً، كيف نؤوّل انتقال فكرة النبي من نموذج رومانسي إلى بطل تكفيري أو قائد حربي[4] في أفق الفكر العربي المعاصر؟ ومن ثَمّ، ما طبيعة العلاقة بين التأويل والتكفير؟ وهل أنّ الحلّ المناسب على الأمد الطويل هو تقمّص شخصية إلحادية مناضلة من قبيل «النبي الوثني»[5]، أو «المتصوّف الوثني»[6]، كما وصف أدونيس[7] نفسه مثلاً؟ نعني: هل من الضروري فلسفيّاً أن يكون لفكرة «النبي» مضمون صوفي وغير ديني أو رومانسي جاهز ومحدّد بما هو كذلك، حتى ولو كانت حريّة الضمير خارج الأديان أو الإلحاد المناضل؟ ذلك أنّ كلّ ما يطمع إلى أن يعطي محتوى معياريّاً محدّداً للإلحاد (كموقف ضدّ دين معيّن) إنّما يحوّله للتوّ إلى انفعال حزين، ومن ثَمّ إلى موقف ديني مغترب أو متنكّر. - أقصى ما يحقّ للفلسفة أن تأمله هو أن تهيّئ فضاءً أو مجالاً أو أفقاً جديداً أو أوسع

---

(1) قارن: قطب، سيد، معالم في الطريق (ط1، 1964م). فصل: " استعلاء الإيمان".

(2) قارن: المودودي، أبو الأعلى ، الخلافة والملك. تعريب أحمد إدريس، ط1، دار القلم، الكويت، 1978م.

(3) Daniel Benjamin and Steven Simon, The Age of Sacred Terror, New York: Random House, 2002.

(4) Richard A. Gabriel, Muhammad: Islam's First Great General. University of Oklahoma Press: 2007, pp. XX-XXVII: "Muhammad the Insurgent".

(5) Cf. Maya Jaggi, «Adonis: a life in writing», in: The Gardian. 27 Jan 2012. "A Syrian-born poet, critic and essayist, and a staunch secularist who sees himself as a "pagan prophet",..".

(6) Cf. Thierry Clermont, «Adonis, le païen mystique», in: Le Figaro. Culture. 11/06/ 2009.

(7) Ronald Perlwitz, «Arabité et poésie allemande: Adonis ou la nation des poètes», in: Etudes Germaniques. N° 1/ 2007, pp. 19-31.

لحرية الانتماء إلى أنفسنا. إلّا أنّه ليس من الضروري أبداً أن نطلق على هذا النوع من حرية الانتماء اسم «الإلحاد»، سواء كان «وثنيّاً»، أم حتى «مسيانيّاً» كما يفضّل الفلاسفة اليهود المعاصرون من قبيل ليفيناس أو دريدا[1].

الملحّ الآن على مستوى التفكير لدينا، بوصفنا «نحن» ميتافيزيقية خاصة، هو السؤال عن مصير «النبي» في أفقنا، ليس أفقنا الروحي فحسب؛ بل أفقنا القيمي خاصةً، أو المعياري عامةً، وذلك بعيداً عن أيّ توظيف إيديولوجي لصورة النبي[2] كما رآه الغرب، ولا سيّما صورة «النبي المحارب»[3]؛ إذْ إنّ ما يهمّنا رأساً هنا هو صورة النبي في الفكر العربي المعاصر. لقد انتهت أوربا إلى موت الإله كأفق معياريّ منذ القرن التاسع عشر، وأطلقت عليه اسم «العدمية». وهذا القرار الميتافيزيقي لا يلزمنا في شيء. نحن نشعر بأنّ لدينا مشكلاً من نوع آخر: إلهنا من نوع لا يموت؛ لأنّه غير تشبيهي، ولا يوجد على صعيد العنصر الإنساني بما هو كذلك. والموت يوجد خارج أفقه تماماً.

هنا يبدو النبي بمثابة المقابل الحقيقي لما ينبغي التفكير فيه: موت المقدّس الديني في أفقنا يجري التفاوض حوله في خانة النبي وليس الإله. وكما بيّن دريدا أنّه لا يمكن إنقاذ «الاسم» الإلهي إلّا متى رفضنا أن نحدّد مضمونه[4]، كذلك إنّ اسم النبيّ هو نموذج سردي لأنفسنا العميقة علينا أن نرفض تعيين مضمون دعويّ نهائي أو جاهز له، واستعماله أداةً لاهوتيةً أو وعظيّةً مغلقةً.

قال نيتشه: «نحن الذين قتلناه». هل يمكن إطلاق هذا الاستدراك

---

(1) Richard Keaney, «Derrida and Messianic Atheism», in: Edward Barling and Peter E. Gordon (Ed.), The Trace of God. Derrida and Religion. Op. cit. pp. 199 sqq.

(2) Cf. Gruber, Christiane J. / Shalem, Avinoam (Ed.), The Image of the Prophet between Ideal and Ideology A Scholarly Investigation. Michigan, De Gruyter, 2014.

(3) Robert Hillenbrand, "Muhammed As Warrior Prophet. Images from the World History of Rashid al-Din", in: Ibid. pp. 65 sqq.

(4) J. Derrida, Sauf le Nom. (1993), op. cit.

الميتافيزيقي على شخص «النبي» في أفق الفكر العربي المعاصر، ولاسيّما بعد واقعة الرسوم المسيئة؟

يبدو أنّ الموت الأخلاقي لفكرة النبي قد قطعت شوطاً هائلاً منذ دخول ثقافتنا في أفق الأزمنة الجديدة المسماة ذاتيّاً بكونها «حديثة»، أو «أنوارية»، أو «متقدّمة»، أو «غربية»، أو «أوربية»... إلخ. واقع الحال (ونحن لا نفكّر منذ قرنين إلا في «واقعة» أو «واقعانية» الحداثة، وليس في الحداثة، لأنّها مشكل يقع خارج أفقنا)، واقع الحال هو أنّ التحديث لدينا ارتبط بأفق معلمن انتهى إلى تحويل أجهزة التشريع التقليدية، ومنها بالتأكيد جهاز النبوة، إلى «محميات» أخلاقية غير قادرة على أداء الدور التقليدي لها. هناك فشل إنجازي أصاب فكرة النبي وحوّلها إلى حالة استثنائية، حالة أخلاقية أو معيارية استثنائية تصلح للزيارة الميتافيزيقية، وليس للاستعمال العمومي.

لقد تمّ التخلي عن نموذج النبي، واستُعيض عنه بنموذج آخر، له أسماء «حديثة» متعدّدة ومتنافسة، إلا أنّها ترجع إلى أصل واحد هو «الإنسان الحديث». وهناك عودة حثيثة إلى الإنسان في أفقنا الأخلاقي. وأسماؤنا الجديدة أو «الحديثة» جماليّاً هي دليل مثير. وقع تحوّل في الأسماء منذ بعض الوقت من الأسماء النبويّة إلى الأسماء الجمالية، ثمّ مع عودة الديني في مفردات الإسلام السياسي أو «الأخونة»، وقعت ردّة في أسماء المواليد لا تزال سارية المفعول.

ويبدو أنّ ثمّة بؤرة اهتمام خلفيّة **ثالثة** يدور فيها النقاش حول **النبيّ/ الإنسان**، أو **إنسانيّة النبيّ، أو تاريخيّة النبيّ**؛ الشخصية النبويّة باعتبارها **مثلاً إنسانيّاً أعلى** (كما تعامل كانط مع المسيح باعتباره مثلاً أخلاقيّاً أعلى كما هو موصوف في إنجيل متى[1]، أو كما قرأه هيغل بوصفه نموذجياً في الحياة)[2]؛

---

(1) كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، دار جداول، بيروت، 2012م.

(2) Hegel, Das Leben Jesu. (1796). Grohmann, 2011.

مثلاً كتابات طه حسين[1]، ومحمد حُسَين هيكل[2] والعقاد[3]،... في الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي، وشارك في هذا النوع من البحث حتى الفكر المسيحي العربي، مثل القبطي الدكتور **نظمي لوقا** في كتابيه **(محمد الرسالة والرسول)**[4] و**(محمد في حياته الخاصة)**[5]، اللذين ألّفهما في الخمسينيات والستينيات. وهو ما وَجد في كتابات هشام جعيط، أو محمد عابد الجابري، صيغته التنويرية والأكاديمية المعاصرة.

يمكن اعتبار كتاب **(عبقريّة محمّد)** نموذجاً كاملاً عمّا يمكن أن نسمّيه الإنقاذ الأخلاقي أو الأدبي للشخصيّة النبويّة. وفي واقع الأمر هو إنقاذ أخلاقي لمحمّد/الإنسان من الدور الديني للنبيّ؛ حيث يتمّ إبراز عبقريّة محمّد الأخلاقية في سكوت مقصود عن نبوّته بالمعنى التقني. هنا نجد أنفسنا أمام «بورتريه» شخصي مثير لمحمّد/القائد البصير، محمد الصديق، الزوج الكريم والرصين، ومحمد/الأب، ومحمد/السيد الرؤوف بخدمه، ومحمد/الرجل صاحب الدعابة والأريحية...، ولكن في غياب صارخ لمحمّد النبيّ، لمحمد كما أراد أن يكون لنفسه؛ حيث يتمّ الاستغناء بشكل سردي هادئ عن كلّ الملامح الدينية للنبيّ.

ولا مناص عندئذٍ من مقابلة هذا السؤال: هل من حقّنا فعلاً إجراء إنقاذ أخلاقي «حديث» (على طراز يرضي ضمير الإنسان الأوربي أو الإنسان الليبرالي... وهو الذي دشّن تأليف الكتب «الحديثة» (كتب السيرة) عن شخصية النبي محمّد، التي تحوّلت بسرعة إلى مصادر مرشدة للكتّاب المسلمين أنفسهم، كما نرى ذلك في كتاب محمد حسين هيكل **(حياة**

---

(1) قارن: حسين، طه، على هامش السيرة، (1933م).

(2) قارن: هيكل، محمد حسين ، حياة محمد، (1935م).

(3) قارن: العقاد، عباس محمود، عبقريّة محمّد، (1942م).

(4) قارن: لوقا، نظمي ، محمد الرسالة والرسول، ط2، (1959م).

(5) قارن: لوقا، نظمي ، محمّد في حياته الخاصة. (1969م).

محمّد)[1] لشخصيّة النبيّ باللجوء إلى عمليّة تعليق حكم أو «إبوخيا» (épochè)[2] ما-بعد-لاهوتية تردّ النبيّ إلى إنسانيّته المحضة، وتضع بين قوسين كلّ ملامحه الدينية الرسميّة أو المكرّسة، ومن ثمّ تفتح الأفق أمام تجربة الإيمان الحرّ بشكل غير مسبوق في كل مرة؟ وعندئذٍ: ما الفرق بين النفس الفاضلة الوثنية، التي صاغها أفلاطون أو أرسطو، وبين تقوى النبي الإبراهيمي؟ هل فعلاً يمكن الاكتفاء بالجانب الإنساني من شخصيّة النبيّ والاستغناء المنهجي عن دوره النبويّ بما هو كذلك؟ إلى أيّ مدى يجوز لنا القفز من التقوى إلى الحرية في فهم شخصية النبيّ؟

أليس في ذلك أكبر عمليّة إخصاء رمزي أهليّ للنبي الإسلامي، وتحويله إلى مسخ أخلاقي بحسب مقاييس الضمير المسيحي المعلمن، الذي فرضته أوربا المعاصرة على بقية الإنسانية؟

وهنا يمكننا أن نلقي ضوءاً آخر على كتابات جعيط[3] والجابري[4] فيما يخصّ النبيّ: إنّها كتابات تؤرّخ لنبوّة محمّد، ولكن من دون الإفلات من

---

(1) هيكل، محمد حسين ، حياة محمد (1935م). ط14، دار المعارف، القاهرة، 1977م، ص9، حيث يذكر المراجع الغربية التي اهتدى بها، وهي نموذج بحث في إنسانية النبيّ يتساوق مع فكرة الحداثة:

- Washington Irving, The Life of Mahomet. (1850)
- Sir William Muir, Life of Mobammed (1923).
- David Samuel Margoliouth, Mohammed and the rise of Islam (1905).
- Emile Dermenghem, La Vie de Mahomet (1929).

(2) Cf. Yvonne Sherwood,Kevin Hart (Ed.), Derrida and Religion: Other Testaments. Routledge, New York. London, 2005. Ch. 2: “Epoché and Faith: An Interview with Jacques Derrida”, pp. 46-47.

(3) جعيط، هشام، في السيرة النبوية. 1: الوحي والقرآن والنبوة، دارالطليعة، بيروت، 1999م.

(4) الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006م، ص77 وما بعدها.

النموذج الأخلاقي والتنويري والإنساني الحديث. وهو ما جعلها غالباً تدور حول مسألة «أمّية» النبي: كيف يجدر بنا تأويلها؟ ولذلك لا عجبَ في أن نجد أنّ الرهان في الحالتين هو توفير محمّد «قارئ» قابلٍ للاستعمال التنويري، أو للاستعمال الحديث، بحسب مطالب أفق انتظار محدّد بشدّة: التنوير. كان الهدف المنهجي تأويل شخصية النبيّ بكلّ ملامحها على نحوٍ يتمّ معه إجراء عقلنة هادئة للنموذج الذاتي الذي اقترحه وطبّقه، وتطهيره بشكل نقدي، لغوي وتأويلي وأخلاقي، من كلّ ملامحه المتعارضة مع الفهم الحديث لمفهوم النبيّ، وذلك يعني مع الفهم المسيحي المعلمن لمفهوم النبوّة.

وهي نقاشات انتهت، راهناً، إلى إثارة السؤال عن الكتابات والرسوم المسيئة لشخصية **النبي**: وهذا المحور يشكّل الوضع التأويلي الراهن، الذي بدأ ربّما منذ (2005م) تاريخ نشر الرسوم المسيئة، وتزامن معه مثلاً نشر الكتاب «المنسوب» إلى الشاعر العراقي معروف الرصافي (**الشخصية المحمّدية**) سنة (2007م) (ولكن المكتوب ما بين 1933 و1941م).

هنا نشأت جبهة لاهوتيّة حامية أخرى هي الدفاع عن النبيّ الدّيني في سيرته النبويّة التقليديّة التي بنى عليها الإسلام تاريخه الهووي. وهي تعارض كلّ تأويل إنسانوي، أو تاريخي، أو إيتيقي، لشخصيّة النبي، وذلك من دون تفريق حقيقي بين الإساءة لحرمة النبيّ في سيرة الرصافي، أو في الرسوم الكاريكاتورية لصحيفة «شارلي إيبدو» التي تجد جذورها البعيدة في التنميط الاستشراقي لصورة النبيّ الإسلامي[1]، وبين الجهد التأويلي التنويري أو ما بعد التنويري من طرف مفكّرين «مسلمين»، وإن لم يكونوا «إسلامويين»، مثل: الجابري أو جعيط أو غيرهم من الكتّاب «ما بعد المحدثين»، وقد آن أوان ظهورهم.

---

(1) Cf. Jabal Muhammad Buaben, Image of the Prophet Muhammed in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt, Leicester 1996.

فلسفيّاً، علينا ردّ هذه القضايا مجتمعةً إلى أصل إشكالي واحد، ألا وهو المسألة المعيارية: كيف نقيّم «شكل الحياة» الخاص بنا في ضوء مقولة النبيّ؟ هل الفصل بين «المعايير» (الأوامر والنواهي) و«القيم» أو «المواقف» (حرية الضمير بمختلف أشكالها)[1] هو أمر ممكن؛ أي غير مضرّ بقضية الديمقراطية باعتبارها الأفق العمومي المناسب لأيّ نقاش حول الإيمان الحرّ بالنسبة إلى أنفسنا الجديدة؟ مثلاً: هل يمكن الدفاع عن «إيمان لائق» (correct belief) دون الادّعاء بأنّه «إيمان حقيقي» (true belief)[2] وإلى أيّ مدى يجوز لنا الحديث عن مقولة النبي بوصفها قيمةً تأويليةً ليس لها أيّ مضمون عقدي؟ قيمة تهمّ معنى الحياة وليست قيود التديّن الرسمي؟ هل يمكننا، على خلاف أنبياء ديانات الكتاب، أن نفصل بين «شكل» استدعاء مقولة النبي وبين «محتوى» الكلام باسم النبي في عصر ما بعد الأديان، أو أنّ كلّ استدعاء لصورة النبي سوف يقع بالضرورة تحت نوع ما من القدر أو التعالي حتى ولو كان حرّاً؟[3]

مادام الأمر يتعلق بنمط التقويم الميتافيزيقي لوجودنا المعاصر، فلا فرق، عندئذٍ، بين الشعراء والفقهاء: ما نوع القيمة التي نمنحها لشكل الحياة الذي يخصّنا؟ من هذه الزاوية لا يزال نيتشه قادراً على مساعدتنا. نحن «غير الغربيين» من الساميين لا نمثّل اليوم أكثر من سؤال معياري مختلف[4]. نحن

(1) Cf. Rafael Domingo, "A right to religious and moral freedom?", in: International Journal of Constitutional Law, Volume 12, Issue 1, 1 January 2014, Pages 226-247.

(2) Cf. Ralph Wedgwood, «The aim of belief», in: Philosophical Perspectives, 16, Language and Mind, 2002, p. 267: "Beliefs are not little archers armed with little bows and arrows: they do not literally "aim" at anything. The claim must be interpreted as a metaphor...I propose to interpret this claim as a normative claim-roughly, as the claim that a belief is correct if and only if the proposition believed is true."

(3) James F. Childress, «Prophecy without Contempt. Metaphors, Imagination, and Evaluative Criteria", in: Journal of Religious Ethics., 46, 2018, p. 171.

(4) Cf. J. Habermas, "La légitimation par les droits de l'homme", in: Parcours 2 =

شكل حياة تفرض سؤالاً مختلفاً عن القيم... إلخ. وهذه المعيارية الذاتية هي المكسب الذي يمكننا أن نزعم أنّنا ظفرنا به، أو استولينا عليه في غزوة الحداثة، الغزوة التي غزتنا. كلّ اعتراض «علمي» على الغرب هو خبل لاهوتي. لكنّ ذلك لا يعني أنّ معارك المصير؛ أي معارك فكّ الارتباط الإبستمولوجي مع الغرب، هي بلا معنى؛ بل إنّ «فكّ الارتباط» مع منطق الحداثة لم يعد ممكناً إلّا في نوع من السلوك «الديكولونيالي»، الذي يعيد تورّطنا في الحداثة إلى موضعه الداخلي منها[1].

لم نكن يوماً أقدر على طرح هذا الإشكال ممّا نحن عليه الآن. كلّ تفكير اليوم هو تفكير معياريّ، ومن ثَمّ ليس له من صلاحيّة كونية غير شكل الحياة الذي يدافع عنه. إنّ شكل الحياة، ولا سيّما بعد فتغنشتاين[2] وأغمبن[3]، هو النمط المعياري الراهن الوحيد للكونية، أو لما هو قابل للكوننة؛ أي الشكل الوحيد المناسب لتبادل الاختلاف بين الأفراد أو الشعوب بشكل صحّي، ما عدا ذلك هي كلّيات، إمّا ليست موضع نقاش (المسائل العلمية)، وإمّا هي كلّيات مسلّحة (من طبيعة إمبراطورية).

النبي هو جهاز معياري من طراز استثنائي، وهو اختراع الإبراهيميين الأخير، بعد اختراعات آدم والله الخالق والعالم المخلوق والكتب المقدسة والآخرة... إلخ. لا يتعلّق الأمر بمجرد الدين؛ بل بجهاز تشريع روحيّ واسع النطاق اخترعته شعوب من الشرق الأوسط القديم، وتحوّلت بفضله إلى

= (1990-2017). Théorie de la rationalité. Théorie du langage. Paris, Gallimard, 2018, pp. 22-27.

(1) Cf. Walter D. Mignolo, "DELINKING. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality", in: Cultural Studies Vol. 21, Nos. 2-3 March/May 2007, pp. 449-514.

(2) Cf. Ludwig Wittgenstein. Philosophical Investigations. Translated by G. E. M. Anscombe, Blackwell, 1958, § 19, § 23, § 241.

(3) Cf. Giorgio Agamben. The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life. Translated by Adam Kotsko. Stanford University Press 2013.

جماعات روحيّة مترحّلة أو مفتوحة، ومازالت تصرّ على أنّه ادّعاء صلاحية معيارية قابل للكونية، لأنّه شكل حياة لا يزال قابلاً للسكن.

وبعبارة حادة: لم يعد النبي مصطلحاً لاهوتياً أو دينياً منذ وقت طويل. وفي الظاهر فحسب، أو عرضاً فحسب، نحن نواصل الاهتمام بهالته الدينية أو العقدية. إنّ النبي قد دخل الأزمنة الجديدة وتحوّل إلى «رمز» يشير إلى جهاز مقدّسات يعمل وفقاً لإوالية خاصة، معلمَنة، مستقلّة. وعلينا ربّما أن نسأل: كيف تحوّل النبي من «رسول الله» إلى مجرّد «رمز ديني»؟ من نبيّ الملة إلى أيقونة عمومية في فضاء الدولة الحديثة؟ ألا تبدو عودة الديني خطّة «ما بعد علمانية» لنقل الدين من النبوّة التقليدية (نبوة التديّن الشعبي) إلى نبوّة احتجاجية مسلحة (نبوّة الدين المعولَم)[1]؟ وهي نقلة أدخلت تغييراً خطيراً، ليس في طبيعة «السلطة الدينية» فحسب؛ بل في فكرة النبوّة نفسها[2].

نحن أمام استعمال عمومي لأيقونة «النبي»، ولم نعد أمام سلوك ديني أو غير ديني إزاء صحّة رسالته أو عدم صحّتها؛ بعبارة أخرى: نحن أمام علمنة حثيثة وحادة لشخصية النبي حتى تصبح قابلة للاستعمال العمومي داخل شبكة القيم أو المعايير التي فرضتها الرؤية الحديثة للعالم وللإنسان، ولم نعد أمام التصوّر الديني لرسول الله في أفق الملّة.

هنا يتبيّن أنّه ما كان يمكن أن يتحوّل النبي إلى أيقونة رومانسية معلمَنة لدى جبران أو الشابي أو نعيمة، أو إلى أيقونة سياسية معسكَرة لدى سيّد قطب أو المودودي، لولا الانسحاب الميتافيزيقي لنبي الملة/ «رسول الله»، وتعويضه بأيقونة النبي/ الرمز العمومي، أو الشخصية المحميّة بقانون المقدسات في دستور الدولة الحديثة. لكنّ هذا التحوّل التاريخي العميق في معياريّة النبي في أفق الفكر العربي المعاصر هو، بشكل أو بآخر، جزء لا

(1) Torkel Brekke, Fundamentalism: Prophecy and Protest in an Age of Globalization. Cambridge, University Press, 2012, pp. 40 sqq.

(2) Ibid. pp. 64 sqq.

يتجزّأ من واقعة «الحداثة»؛ نعني زحزحة الأفق الأخلاقي للإنسانية من أفق الملل الدينية والصور الدينية للعالم إلى أفق الدولة الحديثة والصورة المنزوعة السحر عن العالم. وكان فيبر قد أخذ مقولة «نزع السحر» من شاعر وناقد تنويري كبير هو فريدريتش شلر (ت 1805م). علينا أن نقبل باستدعاء مقولة النبي في صورة «نبيّ منزوع السحر». ولكن في أفق عصر صار مطروحاً، عليه، بعد أفول عصر الأديان، أن يخوض معركة «إعادة السحر إلى عالم منزوع السحر»[1] الديني بلا رجعة. وفي هذا الصدد لا يفوتنا أن نسأل: كيف نفهم انبجاس مقولة النبي من جديد في عصر يُفترض أنّه منزوع السحر[2]؟

في هذا السياق فحسب؛ نعني في أفق عالم منزوع السحر، ينقل السؤال عن النبوّة من البحث في طبيعة الوحي إلى السؤال عن الصورة الأدبية والفينومينولوجية للنبيّ[3]، يمكننا تنزيل أيّ ازدراء للأديان عامةً (Blasphemy)، ولكن خاصةً أيّ إساءة «فنّية» أو «سياسية» لشخصيّة النبي في أفقنا الروحي المعاصر. إنّها قضيّة تختلف عن مسألة «سبّ الرسول وسبّ الصحابة» المعروف في فقه الملّة، والمرتبط بمسائل الردّة والهرطقة[4].

أمّا «الإساءة» الحديثة لشخصية النبي، وهي ظاهرة غير دينية تماماً، فقد سبقها تحويل معياري لفكرة النبي أدّى إلى علمنتها في شكل رمز قابل

---

(1) Cf. George Ritzer, Enchanting a disenchanted world. Pine Forge Press, California, 2010, p. 58.

(2) Alan Cooper, «Imaging Prophecy», in: James L. Kugel (Ed.), Poetry and Prophecy. The Beginning of a Literary Tradition. Cornell University Press, Ithaca and London, 1990, p. 26: "In a supposedly disenchanted world, it is, perhaps, surprising how the idiom of prophecy flourisches- and not merely in its banal association with prognostication.

(3) Ibid. p. 28.

(4) Wiederhold, Lutz. "Blasphemy against the Prophet Muhammad and his companions (sabb al-rasul, sabb al-sahabah): The introduction of the topic into shafi'i legal literature and its relevance for legal practice under Mamluk rule". Journal of semitic studies 42.1 (1997), pp. 39-70.

للاستعمال العمومي؛ وذلك لأنّه جزء من جهاز المقدسات الذي أقرّته الدولة الحديثة، وعَدّته مصدراً من مصادر شرعيتها.

ومع ذلك، علينا أن نسأل: إذا كان الأمر يتعلّق بمجرّد رمز دينيّ معلمن، وجزء من جهاز مقدّسات مستعمل بشكل عمومي، فكيف نفهم السخط الأخلاقي الواسع النطاق الذي نجم عن الرسوم المسيئة لشخصية النبي في المدة الأخيرة؟ ما معنى أن يدافع المؤمن ما بعد الديني عن نبيّ منزوع السحر؟

هذه الإساءة لها تاريخ نائم علينا إثارته، وإلّا فإنّ النقاش حولها سوف يظلّ نقاشاً لاهوتياً بين ملحدين، حيث يتمّ الخلط -لا محالة- بين حرية الضمير وازدراء الأديان، أو يتمّ الدفاع عن ازدراء الأديان باسم حرية الضمير، في إهمال واضح لأيّ بحث جدّي عن تجارب الإيمان الحرّ؛ نعني الإيمان الذي يقع سلفاً ومنذ أوّل وهلة ما وراء الإيمان والكفر، ومن ثمّ لا يحتاج كي يفصح عن نفسه إلى أيّ نضال لاهوتي ضدّ الدين التقليدي، وخاصة لا يعوّل على أيّ تجديف على شخصيّة النبيّ. علينا البحث عن إيمان «ما وراء المعتقد»[1]، أوعن إيمان ماوراء الدين المنظّم أو الممأسس[2]. وفي تقديرنا، لم يفعل الفلاسفة، منذ كانط إلى ريكور، مروراً بنيتشه وهيدغر وفوكو ودريدا، سوى استشكال ملامح مثل هذا الرهان ما بعد اللاهوتي، الذي يمكنه عندئذٍ أن يحتمل كلّ دلالات الإعلان العدمي عن موت الإله في ضمير الأوربيين.

إنّ تجرّؤ جبران أو الشابي أو نعيمة على استدعاء اسم النبيّ في دائرة الإبداع الحديث ليس تجديفاً غير مبرّر على رمز مقدّس؛ بل هو جزء من

---

(1) Cf. Bellah, Robert. Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World. New York: Harper and Row, 1970. Chap. 8 "Islamic Tradition and the Problems of Modernization".

(2) Anthony J. Gittins, "Can We Get Beyond Religion? Revelation, Faith, and the Dignity of Difference", in: New Theology Review, May 2007, pp. 5-14.

مشهد تأويلي معاصر يجد جذوره في الحركات الرومانسية، وتظهر آثاره القوية لدى كتاب كثيرين مثل: بودلير، ونوفاليس، وهوغو، وهاين، ورامبو...، وكلّ أعمال هؤلاء هي، من ناحية نموذج الذات، تدور حول شخصية «الشاعر/النبي»[1].

أيتعلّق الأمر بمجرّد رمز أو استعارة، أم أنّ الأمر أخطر من ذلك؟ أي أنّ الشعراء المعاصرين يدّعون في قرارة أنفسهم أنّهم مؤهّلون ميتافيزيقياً لأداء هذا الدور التأويلي الاستثنائي: دور النبي؟

2- النبي: دور تأويلي جديد:

تعود اللفظة السائدة في اللغات الغربية عن معنى النبي إلى جذر يوناني (prophetes)؛ أي الذي «يتكلّم» (phanai) «قبل» (pro) ما سيحدث، أو قبل الآتي. ومع ذلك، هو اصطلاح تمّ استعماله، حسب موريس بلانشو[2]، للإشارة إلى وضع غريب عن الثقافة اليونانية، ذلك أنّ الألوهة اليونانية لم ترتقِ بعدُ إلى طور الكلام. وكان قد تمّ استعمال هذه اللفظة عند ترجمة التوراة إلى اليونانية في مقابل لفظة «نبي» العبرية (נָבִיא).[3] ويجدر بنا أن نذكّر بأنّ اللاتينية تشتقّ اسمَي «النبي» و«الشاعر» من جذر لغوي واحد هو (vates)، والذي يرجع إلى شيء مثل (videre) أو (viere)؛ أي «وصل» و«ربط». النبوة مثل الشعر نوع استثنائي من الوصل «اللغوي» مع زمن أو عالم آخر. ليس أقلّ من شاعر أو نبيّ للدخول في علاقة استفهام كبيرة مع الآخر الكبير، مع الله.

---

(1) Cf. Murray Roston. Prophet and Poet: The Bible and the Growth of Romanticism. Evanston, 1965; Paul Bénichou. Le temps des prohètes: doctrines de l'âge romantique. Paris, 1977; Ian Balfour, The Rhetoric of Romantic Prophecy. Stanford University Press, 2002.

(2) Maurice Blanchot, Le livre à venir. Paris: Gallimard, 1959. VI. La parole prophétique, pp. 52.

(3) قارن: سفر التكوين، 20: 7؛ سفر الخروج، 7: 1؛ المزامير، 105: 15. راجع:

لكنّ النبيّ هو أساساً نمط لغوي من البشر لم يعرفه الفلاسفة اليونان؛ إنّه غريب عن ثقافة تحصر النبيّ في التنبّؤ بشيء لا يقع إلّا في المستقبل.

بطبيعة الحال، منذ فيثاغورس يتكلّم الشعر على المقدس، لكنّ مجال اشتغال العنف المقدّس قد تغيّر ومعه تغيّر دور النبي.

وحسب بلانشو، إنّ النبي لا يعلن أيّ نهاية:

«إنّ الكلمة النبويّة تنبئ عن مستقبل مستحيل، أو هي تجعل من المستقبل الذي تنبئ عنه، ولأنّها تنبئ عنه، شيئاً مستحيلاً لا يمكننا عيشه، ويجب أن يقلب كلّ المعطيات المأمونة للوجود رأساً على عقب. وحين تصبح الكلمة نبويّة، فإنّ ما هو معطى ليس المستقبل؛ بل إنّ الحاضر هو الذي تمّ سحبُه مع كلّ إمكانية للحضور الثابت والمستقرّ والدائم»[1].

إنّ النبيّ هو من بإمكانه سحب الحاضر الوثني للحياة اليومية وتنصيب نوع من «الخارج» (le dehors)، أو «الصحراء» الروحية، في مكانه. وكلّ الأنبيا عائدون إلى صحراء ما تجعل الإيمان بهم ممكناً، لكنّ الرهان هو كره المكان، واختراع علاقة غير طبيعية بالزمان. النبوة غير ممكنة دون كسر العلاقة بالمكان. قال بلانشو: «الصحراء هي هذا الخارج، حيث يمكننا السكن، بما أنّه أن نكون فيها هو أن نكون بعدُ خارجاً، والكلمة النبويّة هي عندئذ هذه الكلمة حيث تتكلّم العلاقة العارية مع الخارج»[2]. لكنّ الصحراء هنا، حسب تعبير بلانشو، «ليست مجرد صورة؛ بل هي صحراء العرب»[3] بالذات حيث يخرج الأنبياء.

إنّ المستقبل هو شكل الانتظار المترحّل الذي حوّلته ثقافة ما إلى هويّة من حيث هي انتساب متحجّر إلى المكان؛ أي إلى آخرة يوميّة قابلة للسكن.

(1) Maurice Blanchot, Le livre à venir. Op. cit. p. 52.

(2) Ibid.

(3) Ibid. p. 53.

وعلينا أن نسأل: هل الانتظار عمل محايد؟ إنّ دور النبي، أيضاً، هو «أن يكسّر المستقبل وأن يصلح الزمان»[1] بالإحالة على «زمان آخر».

لكنّ المشكل هو أنّنا لم نعد نلتقي بشخصية النبي إلّا في مؤسسة المكان؛ نعني حيث «صارت الحقيقة منذ الآن مستقرّة ومقيمة بلا رجعة»[2]. الدين مؤسسة مكان، حيث تمّ حبس هالة النبي بلا رجعة.

وفي مؤلّفه **(كتابة الكارثة)** قال بلانشو: «من يكتب هو في منفى الكتابة؛ ذلك هو موطنه، حيث لا يستطيع أن يكون نبيّاً»[3].

هنا نقع على عبارة مزعجة، كثيراً ما يُتمثّل بها: لا نبيّ في قومه، أو في موطنه.

بما أنّ النبوّة مستحيلة في موطنها، فلماذا نشعر بالإساءة؟

الموطن ليس الوطن؛ هو نمط انتماء بلا إقليم نهائي؛ لذلك هو «أرض» وليس إقليماً. وحين تنعدم الحدود، ينفتح موطن لا يمكن لأحد أن يدّعي امتلاكه. ونجد أنفسنا أمام نبوّة مستحيلة، حيث تعمل ذاكرة أو ماهية مجروحة.

وقال بلانشو: «يمكن أن نداوي الجرح، ولكنّنا لا نستطيع أن نداوي ماهيّة جرح ما».

أصبح النبي كائناً لا يمكن البوح به (inavouable)؛ لا نستطيع الكلام عنه، النطق به... وعلى مفترق صعوبتين يكشف النبي عن وجهه: هو من لا نستطيع البوح به كما هو، كما لا يحقّ لنا الكلام عنه بما نحن. اختلط المقدّس بالممنوع، وبدأ تدنيس الآلهة في أفق البشر.

يفرض النبي علينا مسؤولية تتخطانا، أو لا ترانا. لا نحن ندافع عنه كما يستحق، ولا نحن نسكت عنه كما نريد أن نظهر لأنفسنا. بطبيعة الحال، لم

---

(1) Ibid.

(2) Ibid. p. 55.

(3) Blanchot, L'écriture du désastre. Paris: Gallimard, 1980, p. 105.

يصبح النبي أيّاً كان، بعدُ، لكنّه يعاني من الوحدة. العظمة نوع من الوحدة، وليس من السهل أن يخترع شعب من الشعوب أنواعاً جديدة وملائمة من الوحدة.

من يسيء إلى نبيّ يسيء إلى وحدته.

ولكن، مادام الأنبياء قد عادوا إلى التأثير الفظيع في عالمنا، علينا أن نجرّهم إلى الحفرة التاريخية التي سقطنا فيها، وأن نجرّب مصائرنا اليومية بوساطة آلامهم.

في صفحة من يومياته، يقول كافكا: «أنا مواطن من عالم آخر هو بالنسبة إلى العالم العادي كما الصحراء مع العالم الفلاحي»، ثم يضيف: «منذ أربعين عاماً وأنا تائه نحو كنعان».

بطبيعة الحال هناك حلّ جورج باطاي: (l'athéologie)[1]: الحياة الروحية التي «موضوعها المجهول»، وليس هذا الإله أو ذاك، وحيث «التجربة الباطنية هي السلطة الوحيدة».

إلا أنّ السؤال الذي يؤرّقنا هنا: **كيف أمكن لشعراء أو أدباء أو فلاسفة «ملحدين» أو إنسانويين أن يقتربوا كلّ هذا الاقتراب المحرج والمزعج والعميق من شخصية النبي عامةً؟**

كيف أمكن ظهور «نبوّة ليس لها نبيّ آخر سوى شاعر مغمى عليه وراء نبوّته، دون أيّ سلطة أخرى سوى مكان الفقر الروحي بعد انسحاب الآلهة، دون أي رسالة أخرى سوى الإنباء عن المستقبل، الإنباء عن البدء المطلق»[2].

---

(1) Rina Arya, «L'athéologie et le retour du sacré chez Georges Bataille et Francis Bacon», in: http://www.revue-silene.com/images/30/article_16.pdf

(2) Christophe Bident, Maurice Blanchot: partenaire invisible: essai biographique. Seyssel: Editions Champ Vallon, 1998, p. 341.

يقف النبي حالةً روحيّةً قصوى يحسُّ كلُّ شاعر كبير، منذ الرومانسيين إلى الآن، بأنّ عليه أن يأخذها على عاتقه، أو أن يتماهى معها، وإن كان ذلك في نطاق برنامج روحي غير-لاهوتي بشكل شرس. لم يبقَ من موطن للنبيّ، حسب تعبير بلانشو، سوى «الفضاء الأدبي» بوصفه وحده يستطيع أن يحتضن الجماعة القادمة: الفضاء الأدبي هو الوحيد القادر على ارتسام «الموضع المفقود لنبيّ صار منذ الآن بلا نبوّة»[1]. قال بلانشو: «نحن إذاً ندين كثيراً للشاعر الذي عرف شعرُه، المترجَم عن الأنبياء، كيف ينقل إلينا الأمر الجوهري»[2] في شخصية النبي.

أين نحن من هذا الانقلاب الأدبي في تأويل فكرة النبي؟

لقد أتى جيل من حركات اللاهوت السياسي (وهي في واقع الأمر حركات **غير دينية** تماماً، ولا تُسمّى «حركات دينية» إلا تجوّزاً أو مغالطة أو كسلاً اصطلاحيّاً)، وأخذ ينشّط نموذج النبيّ/البطل التاريخي، ويحوّله إلى قائد حربي من طراز ما بعد-الحديث؛ كلّ الأنبياء الذين تمّ استدعاؤهم اليوم هم أنبياء من طراز ما بعد الحديث.

«ما بعد-الحديث» يعني هنا أمرين على الأقلّ: أنّه نبيّ لم يعد يمكن تدجينه في أيّ أيقونة مؤسساتية أو دينية أو أخلاقية رسميّة، من النوع الحديث؛ حيث يمكن أدلجتها تحت سلطة قانونية من نوع هوبزي؛ وأنّه نبيّ لم يعد يمكن استيعابه بشكل رومانسي في صيغة نبيّ ملحد، قادر على امتصاص كلّ أنواع العدمية التي نجمت عن الانهيار المعياري للدولة/الأمة، وتحوّلها إلى آلة سلطة «استيطانية» تستعمل الأجساد اليومية بلا أيّ وعود روحية لأفراد بلا إيمان.

والسؤال هو: **كيف نفهم الانزلاق تحت-التاريخي الذي وقع من النبي**

---

(1) Ibid. p. 326.

(2) Maurice Blanchot, Le livre à venir. Op. cit. p.55.

الرومانسي (نبي جبران وأحفاد زرادشت) إلى النبي العدمي (نبي سيد قطب والمودودي ورهطه)؟

هل كان نموذج النبي الملحد (زرادشت نيتشه في صيغه المختلفة من جبران إلى درويش) لحظة انتقال ضروريّة إلى طور النبيّ/ما بعد الديني للجهاديين؟

الرومانسيون هم في علاقة «لامرئيّة» (بحسب عبارة بلانشو) مع التراث الديني. هم ملحدون، ولكنّ تجارب المعنى التي خاضوها هي من نوع روحاني. وفي هذا الأفق لا توجد شخصية بإمكانها مزاحمة فكرة النبي في ترجمة كلّ الانفعال ما بعد الديني لأجيال ملحدة. قد يتعلّق الأمر بفقر أسلوبي. ودولوز يتصوّر الأسلوب بوصفه نوعاً من «الوكوكة» أو «الفأفأة» لمن يتكلّم لغة لا يعرفها، أو لا تقوله. النبي مشكل أسلوبي إذاً، وعلينا أن نؤرّخ لهذا النوع من الثراء الروحي، الذي لم يجد غير الفن كي يعبّر عن نفسه في أفق المعاصرين غير الراضين عن برنامج التنوير إلى الآن. إنّ تجربة الهاوية مع باسكال تخترق كلّ نصوص الرومانسيين: صار النبي شكل العبور الوحيد المتبقّي للمرور فوق الهاوية. وهي ثيمة تتكرّر تحت قلم جبران أو المسعدي مثلاً. أمّا العدميّون فيرفعون ما سمّاه كانط ذات مرة «جنّة محمّد»؛ حيث لا يتحقّق إلا الجانب الحماسي ممّا هو بشري؛ ذلك أنّ النبي الجهادي لم يحقّق على أرض الواقع إلا الجحيم.

- من المفيد أن نثبت أنّ الرومانسيين قد جرّدوا شخصيّة النبي ليس من كلّ خصائصها الدينية التقليدية فحسب؛ بل من كلّ أثر للأخطاء الأخلاقية التي اقترن باسمها بالكتب المقدّسة.

ومع ذلك عاد النبيّ، على نحو مربك جدّاً، إلى تقلّد المهمّات ما فوق الأخلاقية للبطل الديني: القتل باسم الإله، أو تنفيذ أوامر إله محارب، أو إله قاتل، أو إله منتقم. وصرنا أمام جريمة المقدّس. وهنا نجد أنفسنا أمام هذا الإشكال: إلى أيّ حدّ يمكن للضمير الحديث أن يتعفّف عن الإيمان بإله

قاتل؟ وأن يعوّض ذلك، كما فعل الرومانسيون، بشخصية أسلوبية أو أستيطيقية للنبي؛ النبي كأيقونة أدبية تمّ تعطيل ملكة أو زرّ القتل داخلها؟

من المثير للقلق أن نذكر أنّ فيلسوفاً معاصراً كبيراً من حجم إيمانويل ليفيناس يدافع عمّا جاء في الكتاب المقدّس من أوامر إلهية بالقتل، ويعترض على انزعاج مفكّرين مثل سيمون فايل من أمر الإله العبراني بإعدام الكنعانيين[1]، أو استياء مارتن بوبر من مذبحة الملك شاول للعماليق رجالاً ونساء ورضّعاً[2].

يبدو أنّ أفضل ما أتى به المحدثون هنا هو **آلة الضمير المعلمن** القادر على الاعتراض على طاقة القتل التي تنطوي عليها الكتب المقدّسة. والحلّ الأخلاقي الوحيد الممكن هنا هو **التأويل**: اختار مارتن بوبر، على عكس ليفيناس المرتاح البال، أن يقول: «إنّ النبيّ صمويل لم يكن فهم ما أمره به الربّ»[3].

إذاً: إمّا أنّ النبيّ الديني لم يفهم ما أمره به الربّ؛ إذ لا يمكن لنا (نحن المحدثين) أن نعبد إلهاً قاتلاً، وإمّا أن نقبل بما جاء في الكتب المقدّسة، ونؤمن بأنّ القتل جزء من الألوهية. وعندئذٍ نفتح وجودنا المعاصر على ما يسمّيه بلانشو «الخارج»: خارجٌ لا يمكن أن يسكنه إلا المجهول.

كلّ حركات اللاهوت السياسي تقف في نوع من «الخارج» الأخلاقي؛ حيث يصبح كلّ سلّم القيم الحديثة معلّقاً أو معطّلاً. مررنا من «الهاوية» (هاوية الرومانسيين) إلى «الخارج» (خارج العدميين).

يمكن أن نستفيد هنا من التقابل الذي بناه ليفيناس بين «أوليس» والنبي إبراهيم: بين من تؤرقه رحلة العودة إلى موطنه الأسطوري، **إثاكا**

(1) Emmanuel Lévinas, Difficile liberté, Paris, Albin Michel, 1976, p. 184.

(2) Emmanuel Lévinas. Entretiens avec François Poirié, Lyon, La Manufacture, «Qui êtes-vous?», 1987, p. 124.

(3) Ibid.

(Ιθάκη)[1]، وبين من دعاه إلهُه إلى ترك موطنه بلا رجعة، حاملاً نفسه وابنه إلى أرض تظلّ بالنسبة إليه غير معروفة إلى الأبد. وربما نقطة الوهن الروحي الذي أنهك النبي الملحد للرومانسيين هو أنّه نبي «أوليسي» وليس إبراهيمياً؛ هو نبي/موطن، وليس نبي/أرض.

هنا تكمن خطورة النبي/الجهادي، نبي/القتل الإلهي، إنّه من جنس إبراهيمي؛ بمعنى أنّه مدعوّ إلى أرض تظلّ بالنسبة إليه مجهولة بلا رجعة. وعلى الرغم من ذلك عليه أن يدعو نفسه وأبناءه إليها، إلى الأبد. وما يسميه ليفيناس «أثر الآخر»[2] هو أثر الإله الذي يدعو إلى أرض مجهولة، على الإبراهيميين ألا يكفّوا عن الرحلة إليها، دون أيّ معرفة بها.

ولأنّ النبي الإبراهيمي هو نبي دعويّ، يُنفّذ ما يُؤمر به، فهو لا يرى أيّ أفق أخلاقي محايث للعقل أو للنوع البشري. هو لا يسكن طبيعته البشرية أو يستعملها، كما فعل اليونان؛ بل هو يسخّرها. والفرق بين استعمال الأجسام وبين تسخير الأجساد هو نفسه الفرق بين أوليس/العائد إلى موطنه؛ حيث تنتظره ذاكرة ما، وبين إبراهيم/المهاجر إلى أرض موعودة لا يعرفها، عليه أن يخلق القصّة التي تناسبها. القصّة ضدّ الذاكرة. هذا هو الفرق بين آلهة الإغريق وبين إله الإبراهيميين.

وعامةً، يبدو أنّنا نميل إلى هذا الافتراض: **إنّ «الرسول» بالمعنى الديني المحصور انتهى بوجه من الوجوه بالنسبة إلينا؛ أي خرج عن أفقنا؛ لكنّ «النبيّ» ربّما لم يبدأ بعدُ بالشكل المناسب.**

هنا يمكننا أن نستضيء بالتمييز الدارج في اللاتينية المسيحية واللغات

---

(1) Cf. Caroline Sheaffer-Jones, «"La parole du détour": Maurice Blanchot et Emmanuel Lévinas», in: Eric Hoppenot et Alain Milon (éd.), Emmanuel Lévinas-Maurice Blanchot, Penser la difference. Nantere: Presses universitaires de Paris Nanterre, 2008, pp. 493 sqq.

(2) E. Lévinas, "La trace de l'autre", in: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (1949), Paris, Vrin, 1967, pp. 187-202.

الحديثة كالفرنسية بين (apôtre) من اليونانية (apostolos)، وهو الاسم الذي أطلقه القديس بولس على نفسه، وبين (prophète) من اليونانية (prophêtês) مؤوّل الكلام الإلهي، ولاسيما الملهم بالإنباء عن أحداث في المستقبل، وبين (De divinatione) اللاتين و(mantikê tékhnê) اليونان؛ أي: ما سمّاه العرب فنّ الكهانة عن المستقبل أو الماضي أو الكنوز أو الأمراض الخفية... وبحسب تعليق أغمبن[1] على مصطلح (apostolos) كان بولس مبعوثاً (un envoyé) من يسوع كي يسلّم الرسالة المسيحية (le message méssianique). كان مكلّفاً بتبليغ شيء محدّد، ولم يكن نبيّاً؛ أي متكلّماً رأساً بالكلمة الإلهية. المبعوث أو الرسول يتكلّم في الحاضر؛ أي انطلاقاً من وحي تمّ بالفعل، وهو هنا مجيء المسيح (أو «الماشيح» بحسب اليهود). أمّا النبيّ فهو في اتصال بالمستقبل.

زمن الرسول هو زمن البعثة أو البعث: حين كُلّف بمهمّة. وهو يوجد بين الزمن الوثني (chronos) وبين نهاية الزمان (apocalypse). زمن الرسول هو «بقيّة»، الوقت الذي تبقّى بين هذا العالم والعالم الآخر. هنا يبدو النداء المسيحي أو المشيحي غير محدّد، ويعاني من تناهٍ مرعب. وأغمبن يقارنه بيوم السبت اليهودي: يوم يكتمل العمل بانقطاعه.

لو عدنا الآن إلى فكرة النبي في الفكر العربي «المعاصر» فإنّ علينا أن نلاحظ مصيرين مختلفين لكلّ من مصطلح «الرسول» ومصطلح «النبي»؛ ففي حين ظلّت فكرة الرسول محصورة في خطاب المؤسسة الدينية عن السيرة النبوية، ومن ثَمَّ انقطعت عنّا من الداخل، نرى فكرة النبي وقد تحوّلت إلى أيقونة أسلوبية ومعياريّة خطيرة جدّاً، ربما هي المجاز اللامرئي الذي يحكم علاقة العرب المعاصرين بأنفسهم العميقة؛ مجاز لامرئيّ للهوية وللسلطة في آن.

---

(1) Cf. Giorgio Agamben, Le temps qui reste. Un commentaire de l'Epitre aux Romains.Paris: Editions Payot - Poches, 2000, p. 120.

ربما يجدر بنا هنا أن نوضّح أنّ القرآن نفسه قد تغيّر مصيره هو بدوره؛ لقد تحوّل إلى **موضوع**؛ موضوع للدراسات القرآنية بلغات عدّة. لكنّه أيضاً موضوع للاستعمال المؤسساتي أو الدعوي، سواء تحت لواء الدولة أم لواء الحركات الإسلاموية. لقد كفّ القرآن عن حدثيّته: لم يعد حدثاً روحانياً استثنائياً بالنسبة إلينا، وخرج شيئاً فشيئاً عن أفق الفهم الأصيل لأنفسنا.

ومع ذلك، أخذ مفهوم النبي طريقاً آخر؛ ربّما لأنّ النبيّ هو الجانب الحدثي الحيوي القابل للتجريب، القابل للسكن، أو القابل للعيش (vivable) من الدين؛ أي من جملة مصادر أنفسنا العميقة. قال بلانشو «النبوّة هي ميمياء حيّة»[1] يقدم فيها البشر على تدشين جماعة روحية بجسد واحد، ثمّ يتحوّل اسم النبي إلى شخص سردي وأخلاقي عابر للأجساد والعصور.

ومع ذلك، **يبدو أنّ مفهوم «النبي» قد عانى من إهمال بنيوي في كتابات المعاصرين**، باستثناء ما كُتِبَ ما بين (1933 و1941م) تقريباً. وهذه طفرة غريبة علينا أن نؤوّلها. ولكن علينا أن نسأل: لماذا هذا الإهمال؟ مثلاً: كتابات المودودي أو سيد قطب؛ حيث يؤدي مفهوم «الإله» دوراً مركزياً، ولا نعثر على ما يقابل معنى «الحاكمية» في مفهوم النبي لدى الإسلاميين المعاصرين.

- يبدو لنا أنّه يمكن بلورة الفرضية الآتية: إنّ تأسيس فكرة الإسلام السياسي على مبدأ الحاكميّة لله هو الإطار النظري الذي أدّى إلى نتيجتين مترابطتين: أولاهما مبدأ التكفير؛ والثاني غياب دور مركزي لفكرة النبيّ. إنّ مبدأ التكفير أدّى إلى اهتمام استراتيجي بالدراسات القرآنية، سواء من طرف الإسلاميين كالمودودي، أم من طرف التنويريين مثل الجابري؛ في حين أنّ إهمال دور النبيّ قد يتمّ تعويضه في نوع من الاستدراك السردي بإنتاج كتابات عن «السيرة النبوية». والاهتمام بشخصية النبي نوع من **التعويض السردي**

---

(1) Blanchot, Le livre à venir. Op. cit. p. 55.

(الدعوي) فحسب. في مقابل اهتمام مركزي بأحكام القرآن باعتباره هذه المرة دستوراً إلهياً.

ثمّة اهتمامات جانبية أخرى بالنبي، لكنّها كلّها تقريباً، لئن لم تكن من نوع التعويض السردي، فهي من قبيل **المزايدة التنويرية** (الاستشراقية)، ونذكر على الخصوص نقاش جعيط والجابري مثلاً حول معنى عبارة «النبيّ الأمّي»، حيث يخلصان إلى أنّ الأمّي يعني من ليس له كتاب، مثل اليهودي أو النصراني، وليس من لا يعرف الكتابة والقراءة. وهذا مكسب تنويري ضعيف (لأنّه بدهي بالنسبة إلى قارئ لكتابات المسيحيين، مثل أغسطين، وهي متداولة) وهو لا يخلق لنا أيّ أفق حقيقي لفهم فكرة النبيّ اليوم. مع الإشارة إلى أنّ الجابري هو الآخر قد منح القرآن دوراً مركزياً في مقابل اهتمام جانبي بمفهوم النبي.

قال فريدريك شليغل: «المؤرّخ هو بمثابة **نبيّ الماضي**».

ولكن يبدو أنّنا مؤرّخون سيّئون لماضٍ لم يعد يكلّمنا. وما قام به الجابري أو جعيط مثلاً هو رسم ملامح نبيّ الماضي، ليس إلا. نبيّ المستقبل لم تُرسَم ملامحه بعد.

خاتمة:

حتى نختم مؤقّتاً هذه التعليقات على أنفسنا العميقة، نقول:

في كتابه (**أيّوب، أو قوّة العبد**) (الصادر بالفرنسية سنة 2005م)، يقول أنطونيو نغري: «بدأت كتابة هذا النصّ منذ وقت طويل. كان وضعي يائساً تماماً؛ كنت في سجن تحت حراسة مشدّدة منذ ثلاثة أعوام خلت لأسباب سياسية، ولا أعرف كيف يمكنني أن أصمد أكثر. وكنت أبحث في تحليل الألم والعذاب عن مفتاح ما للصمود والمقاومة».

كان هذا المفتاح هو **سفر أيّوب**. أصبح النبيّ أيّوب بالنسبة إليه نموذجاً للمقاومة مأخوذة في معناها الذاتي الجذري: مقاومة العذاب تمريناً شخصيّاً

جدّاً ضدّ نوع من العالم؛ حيث تصبح الحياة غير قابلة للحياة. فأيّ تجربة عذاب أو ألم يمكن للنبي محمّد، دون سواه، أن يساعدنا على احتماله؟



§ 14

في تحرير القرآن
أو الإيمان في زمن «المراجعيين»

«كان خلقه القرآن»

حديث عائشة

«فيقول آدم: أبيتم إلّا عقوقاً وأذيّةً، إنّما كنت أتكلّم العربيّة وأنا في الجنّة، فلمّا هبطتُ إلى الأرض نُقِل لساني إلى السّريانيّة، فلم أنطق بغيرها إلى أن هلكتُ، فلمّا ردّني الله، سبحانه، إلى الجنّة، عادت عليّ العربيّة، فأيّ حين نظمت هذا الشعر: في العاجلة أم الآجلة؟...»

المعرّي، رسالة الغفران

«فالقرآن لا يزال منزّلاً أبداً، فلو قال إنسان أنزل الله عليّ القرآن لم يكذب فإنّ القرآن لا يزال يسافر إلى قلوب الحافظين له»

ابن عربي، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار

تمهيد:

لماذا حصر المعاصرون معنى القرآن في تاريخ المصحف؟ وهل يكفي أن نؤرّخ للمصحف حتى نفهم القرآن؟ تنظر الفلسفة إلى القرآن، اليوم، فلا ترى

غير «نصٍّ» متنازع عليه، سواء بين المؤمنين به داخل الجماعة التفسيرية التي تأسّست عليه، أم خارجهم في أصقاع «الدراسات القرآنية» التي تجرّدت له في ثقافة الغرب. لكنّ العرب لم يعرفوا مفهومنا الحديث عن «النص»؛ لذلك يقف النصّ في مساحة قلقة بين معنى القرآن وبين تاريخ المصحف. وهو يشير إلى مدوّنة «مقدّسة» تنطوي على أنحاء شتّى من «التحدّي»، تنبثق كلّها من مستوى من الكينونة لم يعرفه الإغريق؛ مستوى «التعالي». لا يزال التعالي لدينا «إلهيّاً» بالضرورة، لكنّ أفق الفهم يقع، دوماً، تحت شروط إمكان لا يستطيع مراجعتها إلا إذا تحرّر منها؛ لكنّ حرية النصّ تتطلّب نوعاً من التعالي الأفقي، الذي لم يستقرّ بعد عند أنفسنا. وتسأل الفلسفة عندئذٍ: إلى أيّ مدى يمكننا تأويل القرآن دون اختراق مجاله التداولي؟ لا يعني أيّ نصّ مقدّس أكثر من الأسئلة التي نطرحها عليه. أجل، كلّ الدراسات القرآنية، منذ نولدكه، تعدنا بقراءات جديدة، إلا أنّنا سرعان ما نلاحظ أنّ «القارئ» هو دوماً مؤلّف مستحيل؛ هو يريد أن يعيد تشكيل نصٍّ «بلا مؤلِّف». الواقع أنّ القرآن ليس نصّاً أو مصحفاً إلا عرضاً؛ أي تحت وطأة سلطة أو مؤسسة تأويل ما. وحدها المؤسسة تحتاج إلى مصاحف؛ لذلك لا يطول نقد المصاحف سوى المؤسسة الدينية. إنّ القرآن حدث، أو عمل لغوي من نوع إنجازي؛ نحن لا نفهم الحدث القرآني إلا بقدر ما ننتمي إليه. وفي معجم هايدغر، نحن لا نفهم القرآن لأنّنا نؤوّله؛ بل نحن نؤوّله لأنّنا نفهمه.

لا يتعلّق الأمر، هنا، بما يمكن أن يُسمّى «فلسفة القرآن»[1]، أو ما قد يُطمح إليه من قبل الباحثين على أنّه «قراءة فلسفية للقرآن»[2]. تماماً كما أنّ

---

(1) Cf. Philippe Quesne, La Philosophie du Coran, Dar Al bouraq, Beyrouth, 2007.

(2) نعثر على إحاطة محمودة بهذا النوع من التناول في عدد خاص من مجلة (Mélanges)، التي تصدر عن جامعة سان جوزف، (المجلد LXIV، سنة 2012م)، بيروت-لبنان؛ وهو عدد خُصّص لدراسة موقف الفلاسفة العرب من القرآن، وعرض بحوثاً في التفسير الفلسفي في الإسلام.

السكوت عن القرآن (سبينوزا)[1]، أو التجديف الفلسفي عليه، بوصفه يحتوي على مفهوم فقير جدّاً عن الألوهية (شوبنهاور)[2]، أو تعويضه بالشعر الصوفي الفارسي تحت اسم «الشعر المحمّدي» (هيغل)[3]، أو حتى الاستلهام الرومانسي من مفرداته الشرقية- الغربية في آن (غوته)[4]، والنقاش الندّي مع ماهيّته، بوصفه وحياً بلا تبشير، أو تلموداً بلا توراة (فرانس روزنزفايغ)[5]؛ هي كلّها مواقف «لا-فلسفيّة» من القرآن، ولا توفّر أيّ سياق أصيل للحوار مع تجارب المعنى التي طوّرها.

ولذلك، نحن ننطلق من فرضية أنّ الفلسفة (وهذا معنى اختلافها عن علم الكلام، أو علم اللاهوت) ليس من شأنها أن تبني أسئلة أصيلة أو موضوعاتيّة حول القرآن في حدّ ذاته، ولا حتى حول الدين بالمعنى التوحيدي حصراً، وإنّما هي مدعوّة، دوماً، بمقتضى نوع التفكير الذي تحترفه منذ اليونان، إلى أن تتدخّل من خلال نوع مخصوص من الأسئلة المفتوحة في النقاش المعاصر لها حول أيّ قضية كبرى تهم «سياسة الحقيقة» بحسب تعبير فوكو. الفلسفة ليست عقيدة، ولا ينبغي لها أن تكون كذلك. الفلسفة لا تؤمن بما ليس منها، وليس من شأنها أن تدافع عن أيّ مؤسسة عقديّة. إنّها تهتمّ،

---

(1) Cf. Youcef Djedi, «Spinoza et l'islam: un état des lieux», in: Philosophiques, Vol. 37, numéro 2, Automne 2010, pp. 295-298.

(2) A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. II, Leibzig 1844, Kap. 17: «Man betrachte z. B. den Koran: dieses schlechte Buch war hinreichend, eine Weltreligion zu begründen...Wir finden in ihm die traurigste und ärmlichste Gestalt des Theismus».

(3) Cf. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik. II, Erster Abschnitt, Kap. 2, A, 2: Mohammedanische Poesie: «In höherer und subjektiv freierer Weise zweitens ist der orientalische Pantheismus im Mohammedanismus besonders von den Persern ausgebildet worden».

(4) قارن: مومزن، كاتارينا، جوته والعالم العربي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 194، شباط/ فبراير 1995م، ص145 -158.

(5) Franz Rosenzweig, L'étoile de la rédemption, Seuil, Paris, 2003, p. 170 sq.

في كلّ مرة، وفي كلّ عصر، بمشكل واحد، ألا وهو سياسة الحقيقة في العصر، أو لدى الشعب الذي تظهر في أفقه. وليس من المصادفة أنّ ثقافتنا لا تملك، إلى الآن، تاريخاً داخليّاً أو مناسباً لمفهوم الحقيقة.

ولكون سياسة الحقيقة مشغلاً عميقاً يتسرّب إلى كلّ أجناس النقاشات التي يراهن عليها عصر، أو شعب ما، تجد الفلسفة نفسها منخرطةً سلفاً في نوع معيّن من النقاش هي لم تخترعه؛ لكنّها لا تملك سوى أن تسائل مقتضياته ومسبّقاته مساءلةً جذريّةً؛ نعني: من زاوية سياسة الحقيقة التي يفترضها. ولأنّ عصورنا وشعوبنا تعيش، منذ وقت طويل، تحت وطأة النقاش المعقّد حول نوع من الكتب التي تُكرَّم، بوصفها «كتباً مقدّسة»، وأنّ العرب ينسحب عليهم هذا التخصيص الإبراهيمي من بين شعوب أخرى، فالمتفلسفة عندنا لابُدّ من أن يصطدموا بهذه الواقعة الروحية المثيرة؛ عليهم أن يناقشوا مسائل، وإن كانت ليست من الفلسفة، كما تشكّلت لأوّل مرة، فهي ما فتئت في كلّ مرة تضع الفلسفة موضع سؤال وامتحان. إنّ الفلسفة، التي لدينا «اليوم»، مدعوّة إلى الالتحاق بنوع من النقاشات حول الكتاب المقدّس الخاص بالجماعة التأويلية التي ننتمي إليها؛ نعني النقاشات الراهنة حول القرآن، التي تسيطر عليها ظاهرة منهجيّة وبحثية شديدة التوقيع هي -لا ريبَ- ما أُطلق عليه في الأوساط الغربية، منذ أكثر من خمسين سنة، اسم «الدراسات القرآنية»[1]، وهو مختصر مهيب لجملة «المقاربات الجديدة» للقرآن في الوقت الراهن[2]. وهكذا نخلص إلى هذا التوجيه الإشكالي: إنّ الفلسفة لدينا لا يمكنها أن تدخل في أيّ تأصيل للعلاقة التأويلية مع القرآن إلا في ضوء موقفها من نمط البحث الذي تمارسه الدراسات القرآنية المعاصرة. إنّ معنى القرآن، بالنسبة إلى الفلسفة، رهين طريقة مناقشة الفلسفة

(1) the Qur'anic studies.

(2) Cf. Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, Le Coran. Nouvelles approches. Paris, CNRS Editions, 2013, pp. 16-31.

لاقتضاءات سياسة الحقيقة، التي تفترضها تلك الدراسات القرآنية، سواء من حيث أسئلتُها، أم أدواتُ بحثها، أو بناءُ مسائلها، أو نتائجُها العامة. إلا أنّها لن تفعل ذلك إلا بوسائلها الخاصة؛ نعني في ضوء عدّة مفهومية ربّما قامت الدراسات القرآنية على تحاشيها، أو السكوت عنها، أو إساءة استخدامها.

علينا أن نبدأ بالإشارة إلى أنّ حقل «الدراسات القرآنية» قد وصفه أصحابه، مثل فريد دونر (Fred Donner)، بأنّه «يبدو اليوم في حالة فوضى»[1]، على الرغم من كلّ الاهتمام الواسع النطاق بالأسئلة عن أصل القرآن وتأويله. هي فوضى ناتجة عن عدم توافر شروط البحث المناسبة، التي يلخّصها باحثان من أهل هذا الاختصاص هما: نيكولاي سيناي (Nicolai Sinai) و أنجليكا نويفيرت (Angelika Neuwirth)، عند تقديمهما مؤلّفاً جماعياً صدر سنة (2010م) تحت عنوان لافت هو: (The Qur'ân in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'ânic Milieu)، في أمور حاسمة، من قبيل أنّه «لا توجد نشرة نقدية للنص، ولا منفذ حرّ إلى كلّ الأدلّة المفيدة عن المخطوطات، ولا تصوّر واضح للملامح الثقافية واللسانية للوسط الذي انبثق فيه، ولا إجماع حول القضايا المنهجية الأساسية، علاوةً على كمية مهمّة من عدم الثقة بين الدارسين، وعدم وجود تدريب مناسب لطلبة المستقبل حول القرآن على اللغات والآداب والتقاليد الثقافية غير العربية، التي كانت -لا ريب- قد شكّلت سياقه التاريخي»[2].

إذاً، ماذا بقي من بريق الدراسات القرآنية بعد هذا التشخيص الصارم؟ ما يبقى، بحسب نويفيرت (Neuwirth) نفسها وبعبارتها، هو الإثارة

(1) فريد م، دونر، «القرآن في أحدث البحوث الأكاديمية: تحديات وأمنيات»، ضمن: رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، دار الجمل، بيروت، 2012م، ص59.

(2) Nicolai Sinai and Angelika Neuwirth, "Introduction", in: The Qur'ân in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ânic Milieu. Volume 6, Leiden, Brill, 2010, p. 1.

(excitement)[1]. وهي إثارة من نوع غير مسبوق؛ لم يعد القرآن مثيراً لأنّه معجزٌ أو فريد من نوعه؛ بل صار مثيراً لأنّه تحوّل، منذ سبعينيات القرن الماضي، مع أعمال مؤرّخين أُطلق عليهم اسم «المراجعيين» (revisionists) السيّئ الصيت[2]، إلى نصٍّ مشكوك فيه شكلاً (لغويّاً)، ومضموناً (تاريخيّاً).

هذه الإثارة الشكوكية صارت، منذئذٍ، انفعالاً منهجيّاً إجباريّاً لدى الباحثين. وصرنا أمام انقسام رسميّ ومكرّس بين تيارين؛ تيار تقليدي وتيار «مراجعيّ»[3]. ما تمّت مراجعته، على وجه التحديد، ليس القرآن نفسه؛ بل طريقة التأريخ له. لأوّل مرّة تصبح كتابة تاريخ نصّ ما أهمّ من دلالة ذلك النص. وعلينا أن نسأل: لماذا؟

لماذا حصر المعاصرون معنى القرآن في تاريخ المصحف؟ وهل يكفي أن نؤرّخ للمصحف حتى نفهم القرآن؟

ثمّة أمرٌ منهجي متداول على نطاق واسع بين المتخصّصين الكبار في الدراسات القرآنية، ألا وهو ضرورة وضع «القرآن في سياقه التاريخي»، وهو

---

(1) ibid, p. 1-2.

(2) «المراجعيّة»: ترجمة لمصطلح (le révisionnisme)، الذي ظهر في الفرنسية في أواخر القرن التاسع عشر، وفرض نفسه في سياق قضية الضابط اليهودي (Dreyfus)، الذي اتّهم، سنة (1894م)، بالجوسسة لفائدة ألمانيا. وظهر شقّ فرنسي كبير يدعو إلى «مراجعة» محاكمته، مشكّكين في سلامة الإجراءات القانونية ضدّه. هذا المعنى القانوني أُضِيفَت إليه معانٍ أخرى في القرن العشرين، ولا سيّما ظهور مؤرّخين مراجعيين في قضايا عدّة، مثل الدعوة «النازية» إلى مراجعة سردية الهولوكست، أو مراجعة سردية الحادي عشر من سبتمبر، أو مراجعة سردية الإبادة في رواندا، أو التشكيك في إبادة الأرمن. والمراجعية صفة سلبيّة تمّ في فرنسا سنّ قانون لمنعها (قانون Gayssot في 13 تموز/يوليو 1990م). ومن مرادفاتها النزعة التشكيكيّة، أو الإنكارية.

(3) Cf. Andrew Rippin, "Foreword", in: John Wansbrough, Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation, oxford University Press, Oxford, 1977, p. xii.

أيضاً عنوان كتاب جماعي أعدّه باحث كبير في هذا الحقل هو جابرييل سعيد رينولدز (Gabriel Said Reynolds)، وظهر سنة (2008م)، وتُرجم إلى العربية سنة (2012م) تحت عنوان (**القرآن في محيطه التاريخي**)، في خلط ذي دلالة بين «السياق» و«المحيط». هذا الأمر المنهجي -لا ريب- ليس جديداً؛ بل هو قد بسط سيطرته الإبستمولوجية منذ أواسط القرن التاسع عشر مع عمل تيودور نولدكه الذائع الصيت (**تاريخ القرآن**)، الذي صدرت طبعته الأولى سنة (1860م)، إلا أنّه ظلّ قراراً إبستمولوجياً قاهراً إلى حدّ الأعمال الحاسمة التي صبغت هذا الفن من البحث في الفترة الراهنة، والتي انطلقت منذ سبعينيات القرن الماضي، ونذكر منها بشكل خاص، كما هو معلوم بين أهل الصناعة:

- Günter Lüling, Über den Ur-Qur'an: Ansìtze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an (erlangen; Lüling, 1974).
- John Wansbrough, Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation (Oxford: oxford University Press, 1977)..
- Patricia Crone and Michael Cook, Hagarism. The Making of the Islamic World (Cambridge: Cambridge University, 1977).
- Christoph Luxenberg, Die Syro-aramäische Lesart des Koran (Berlin: Das arabische Buch, 2000).
- Angelika Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, ein europäischer Zugang (Verlag der Weltreligionen, 2010).

كلّ العاملين في نطاق الدراسات القرآنية **مؤرّخون**، أو يريدون أن يكونوا كذلك. وعلينا أن نسأل: لماذا؟ لماذا تمّ نقل الاهتمام المنهجي بالقرآن من دائرة **التفسير** (حيث عملت الرؤية التراثية في مختلف فتراتها، ولا تزال تعمل، كما رأينا ذلك مع الجابري) إلى نطاق **التاريخ** بالمعنى الوضعي الصارم للمصطلح كما هو متداول لدى الباحثين الأوربيين منذ القرن التاسع عشر؟ من منظور فلسفي نقول: ما وقع هو نقل القرآن من أفق الذات (كيف تؤوّل مصادر نفسها؟) إلى مستوى الموضوع (كيف ينبغي أن نؤرّخ لها من خارج بوصفها مجرّد شيء إبستمولوجي؟). فمنذ القرن التاسع عشر الأوربي،

لم يعد «المسلمون» طرفاً أساسيّاً في البحث حول تاريخ أنفسهم العميقة، أو تاريخ الحقيقة الخاص بهم. لقد انتقل القرآن من تاريخ الذات إلى تاريخ الآخر. وعلى أساس هذه «الآخريّة» الجذرية (وبعبارة ليفيناس هذه «الخارجية» الجذرية) بدأ تاريخ جديد للقرآن بوصفه مجرّد «نصّ» بالمعنى الفيلولوجي الحديث، حيث نشهد نوعاً مريباً من موت الكتاب بوساطة نقد النصوص[1]. بات مسلّماً به، منذ القرن التاسع عشر، أنّنا لا يمكن أن نؤرّخ لأيّ «كتاب مقدّس» إلا بوصفه مجرّد «نصّ»؛ أي بوصفه جسماً مخطوطاً من الملفوظات في لغة قوميّة بعينها، منسوباً إلى فترة تاريخية بعينها. لقد فقد القرآن ما سمّاه والتر بنيامين الهالة (l'aura)، مثل أثر فنّي انتقل من حدث الإبداع الذي لا يقع إلا مرة واحدة، إلى ما سمّاه «عصر الاستنساخ التقني»[2]. لكنّ استنساخ أو إعادة إنتاج القرآن بشكل تقني هو إجراء لن يتمّ في الحاضر (مثل استنساخ لوحة فنية)؛ بل في ماضٍ سرديّ وافتراضي من صنع المؤرّخ الذي قرّر أن يُعامل الكتاب المقدّس بوصفه، في جوهره، نصّاً «مكتوباً»، أو **أدبيّاً**. وبما هو نواة أدبيّة، فإنّ أيّ مؤرّخ لا يمكنه سوى أن «يراقب كتابته» كما فعلت سلطة الدولة الأمويّة لأوّل مرّة حين «راقبت النص» من خلال «إحصاء حروفه وكلماته»[3]، ولا يحقّ له أن يصنع حوله أكثر من «تاريخ أدبي» (a literary history)[4]، أو «تاريخ نصّي» (a textual

(1) Cf. Pierre Judet de La Combe, «La philologie contre le texte?», Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques, 37 | 2006, pp. 89-106: «La constitution d'une science critique des textes peut avoir comme conséquence la disparition de ces textes, ou, du moins, leur rejet dans la catégorie plus ou moins infâme des contrefaçons sans valeur, des absents qui n'avaient pas lieu d'être».

(2) Cf. Benjamin Walter, «L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique», in L'Homme, le langage et la culture, Paris, Denoël-Gonthier, 1971, pp. 137-181.

(3) Cf. François Déroche, «Contrôler l'écriture. Sur quelques caractéristiques de corans de la période omeyyade», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, Le Coran. Nouvelles approches, op. cit. pp. 39 sqq.

(4) John Wansbrough, Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation, oxford University Press, Oxford, 1977, p. 16.

history)[1]، أو مجرد «مسار ميميائي» (mimetic process)[2]. وهذا يعني، بالتدقيق، أنه لا يمكن أن نكتب حوله سوى «قصّة» (a story)[3]، وهو مصطلح متواتر تحت أقلام المراجعيين. لكنّ هذا القلب الصريح للعلاقة مع القرآن من «كتاب مقدّس» إلى مجرّد «نص» قد افترض، صراحةً، أيضاً، عمليّة تجريد للجماعة التفسيرية المسلمة قديماً وحديثاً من حجّية أو صلاحية رأيها في المسألة. وذلك من أجل الاستعاضة عنها، إمّا بما سبقها من التقاليد السامية حول الكتب المقدّسة (وهو موقف وانسبرو)[4]، وإمّا بما عاصرها من التقاليد أو المصادر غير الإسلامية (وهو موقف باتريشيا كرون ومايكل كوك)[5]، أو حتى باستنطاق نصوص أخرى ظلّت «صامتة»، أو أُسكتت عند كتابة المصحف، مثل المصادر الشيعية[6].

هذه الفرضيات الأوّلية: أنّنا لا نعرف إلا ما نستطيع أن نؤرّخ له؛ أنّ أيّ كتاب مقدّس هو مجرّد نصّ؛ وأنّ أيّ نصّ إنّما له نواة سردية أدبيّة؛ صارت بمقام الخلفية المنهجيّة الصامتة في كلّ الدراسات القرآنية، من نولدكه إلى أنجليكا نويفيرت. من منظور الفلسفة، هذه الفرضيات هي تعبير حادّ عن رغبة

(1) ibid, p. 20.

(2) ibid, pp. 29, 33.

(3) Patricia Crone and Michael Cook, Hagarism. The Making of the Islamic World, Cambridge University, Cambridge, 1977, p. vii: "For although the characters who appear in our story are all of them dead, their descendants are very much alive".

(4) John Wansbrough, op. cit. p. 16: "It is to that tradition [Semitic literature], rather than to one fabricated from the data of Arabic literature, that a literary history of the Qu'ân must inevitably lead".

(5) Patricia Crone and Michael Cook, op. cit. p. vii: "First, our account of the formation of Islam as a religion is radically new...: it is based on the intensive use of a small number of contemporary on-Muslim sources the testimony of which has hitherto been disregarded".

(6) Mohammed Ali Amir-Moezzi, «Le Coran silencieux et le Coran parlant: histoire et écritures à travers l'étude de quelques textes anciens», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, Le Coran. Nouvelles approches, op. cit. pp. 59-61.

تملّك تتميّز بها الذات العارفة الأوربية. وهو أمر أشار إليه دانييل ماديغان (أحد الباحثين في الدراسات القرآنية المعاصرين) قائلاً: «يشعر المرء بأنّ بعض الدراسات القرآنية (وهذا واضح تماماً في حالتيْ لولينغ ولوكسنبرغ) تنازع من أجل امتلاك النص. وزعمُ أنّ البناء التحتي والعديد من عناصر النص هي أصلاً مسيحية يبدو أنّه يكشف عن اشتهاء [شديد] لتجريد الجماعة المسلمة من أساسها، وأعظم كنز تملكه»[1].

لنقل: كلّ الدارسين، الذين يبحثون في النصّ القرآني عن «قرآن أصلي» (der Ur-Qur'an)، بعبارة لولينغ، هم في الحقيقة يبحثون عن أصول يهودية، أو مسيحية، أو سريانية، متردّمة في جسم القرآن. بهذا المعنى، هم يبحثون عن أنفسهم، وما يحرّكهم هو هاجس هووي، ولا علاقة لهذا الهمّ التاريخي بمصحف المسلمين. انتقلت الهالة (l'aura) الهووية المفقودة في المكوّنات العميقة للغربيين إلى تربة أخرى ظلّت عصيّة أمامها، بحثاً عن تطابق مع ذاتها السابقة، أو نواتها الحنينيّة.

منذ سنة (1833م) دشّن أبراهام غايغر هذا البحث عن أصول القرآن تحت شعار سؤال نموذجي لا يزال أمراً منهجيّاً موجِّهاً: (Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? (Bonn: 1833)، «ماذا أخذ محمّد من اليهودية؟». ثمّ توالت الأسئلة التفتيشية التي تحاسب القرآن على ما يتضمّنه النصّ، وبالتحديد النصّ الذي عُدّ من طرف المسلمين، في كامل تاريخهم، بمثابة النصّ الرسمي لجماعة المؤمنين؛ نعني **المصحف العثماني**. هذه الوثيقة أصبحت تهمة فيلولوجية، ومن ثَمّ تاريخية، ليس فحسب ضدّ المسلمين (من حيث هم جماعة روحية)؛ بل حتى ضدّ اللغة العربية بما هي كذلك. وفي هذا الصدد قامت «الدراسات القرآنية» (منذ سبعينيات القرن العشرين) على تعليق ادّعاء الصلاحية الذي كانت تتمتّع به

(1) رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، دار الجمل، بيروت، 2012م، ص18.

الرؤية التراثية للقرآن بوصفه نصّاً معاصراً لنفسه. لقد جُرّد الإسلام الكلاسيكي من تأويله الذاتي، وتحوّل فجأة إلى شيء إبستمولوجي عارٍ تجب إعادة بنائه.

ثمّة إعراض تأويلي عن معنى القرآن على أنّه مسألة تبدو للذات الأوربية باعتبارها بلا أيّ جدوى بالنسبة إلى مصالح العقل في الثقافة الغربية كما ضبطها كانط. ولكن، في المقابل، يوجد هاجس بحثيّ حادّ يدفع نحو إخضاع القرآن لكلّ آليات الضبط النقدي التي تجعله نصّاً تحت السيطرة الإبستمولوجية للعقل المعاصر. ومهما أخذنا بمبدأ «حسن الظّن» بالقائل، الذي أعادته الفلسفة التحليلية إلى الخدمة، وهي تحسب أنّها تنحته لأوّل مرة من أجل فهم أو ترجمة كلام الغرباء[1]، مع ملاحظة أنّ تقليد الدراسات القرآنية لا تلتزم به، فإنّ التطمينات التأويلية، التي ما فتئت باحثة قديرة من حجم أنجليكا نويفيرت ترسلها لنا حول نبوّة الرسول محمّد حتى نبصر ونقبل طرافةَ قراءتها لكتاب **(القرآن بوصفه نصّاً من العصر القديم المتأخّر)**[2]، هي في آخر التحليل صيغة مخفّفة ولائقة و«تعاونيّة» من الأطروحة العامة للدراسات القرآنية منذ القرن التاسع عشر، بعد تجريدها من ضغينتها الإبستمولوجية المسكوت عنها؛ نعني إعادة القرآن إلى الحضن الكتابي، وتأويله بوصفه ضروباً من «التفاوض» الأسلوبيّ مع «سوابق» كتابية كانت متاحة، وهي التي انطلق منها النبي محمّد، مثل الميشنه والإنجيل؛ وهو ما تعدّه نويفيرت «النشأة "العادية" (genèse 'normale') للقرآن»[3]. إلا أنّها نشأة لا تؤدي، في آخر المطاف، إلا إلى تجريد القرآن نفسه من «الحدث» القرآني، والبحث عن «قرآن قبل القرآن»[4].

---

(1) Cf. Eli Dresner, «The Principle of Charity and International Communication», in: International Journal of Communication 5 (2011), pp. 969-982.

(2) Cf. Angelika Neuwirth, «Le Coran, texte de l'Antiquité tardive», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, Le Coran. Nouvelles approches, op. cit. pp. 130, 141.

(3) ibid. p. 128.

(4) Cf. Claude Gilliot, «Le Coran avant le Coran. Quelques réflexions sur le =

وعلينا أن نتساءل: لماذا؟ نعني: أيّ نوع من «إرادة المعرفة» يمكنها أن تبرّر هذه المفارقة المعيارية في التعامل مع القرآن؟ ما نلاحظه هو أنّ كتاباً مثيراً للجدل، مثل كتاب المدعوّ كريستوف لوكسنبرغ (**القراءة السريانية-الآرامية للقرآن**)، لا يستفيد أبداً، كما قال دانييل ماديغان، في فحصه لمفهوم النصّ، من نتائج «النقد المهم لغادامر، والكم الهائل من البحث حول قضايا التفسير التي جرت في القرن الماضي»[1] في نطاق التقليد الأوربي. كيف نفهم توقّف الدراسات القرآنية في استعمالها مفهوم «النص» عند التعريف الوضعاني للقرن التاسع عشر؟ هو وضع تأويلي ونقدي عمل هايدغر وغادامر وريكور على تطويره وتخصيبه في ورشات فلسفية رائعة[2].

إنّ رأينا، هنا، أنّه لا يكفي أن نؤرّخ للمصحف حتى نفهم معنى القرآن. إنّ لبّ العلاقة الخطيرة جدّاً مع القرآن ليس فيلولوجيّاً. ونشعر بأنّه قد تمّ تضخيم مرعب وغير مفهوم في دور المشاكل النحوية، أو اللسانية، أو النسخيّة، عندما يتعلق الأمر بالتعامل مع كتاب مقدّس لا تزال الجماعة المؤمنة به على قيد الحياة. يبدو أنّ معنى المقدّس مشكل يتجاوز بكثير أيّ تقنية نصّية، أو حتى سردية؛ إنّه مشكل سياسي يتعلق بالحقيقة.

تنظر الفلسفة إلى القرآن اليوم، فلا ترى غير «نصٍّ» متنازع عليه، سواء بين المؤمنين به داخل الجماعة التفسيرية التي تأسّست عليه، أم خارجه في أصقاع «الدراسات القرآنية» التي تجرّدت له في ثقافة الغرب.

إنّ التنازع، سواء حول القرآن أم حول المصحف، ليس جديداً؛ بل كان جزءاً لا يتجزّأ من طرق الاستعمال العمومي له منذ الجماعة الإسلامية

= syncrétisme religieux en Arabie centrale», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, Le Coran. Nouvelles approches, op. cit. pp. 147 sq.

(1) المرجع نفسه، ص16.

(2) Cf. H. G. Gadamer, «Texte et interprétation», in: L'Art de comprendre, 2- Herméneutique et champ de l'expérience humaine, Paris, Aubier, 1991, pp. 193-234; Paul Ricœur, «Qu'est-ce qu'un texte?», in: Du Texte à l'action, Paris, Seuil, 1986, pp. 137-159.

الأولى. كان التنازع قائماً ليس حول كلماته وطرق تلفّظها فحسب؛ بل حتى حول حرمته الخطابيّة؛ نعني: حول تحديد ما هو منه، وما هو أجنبيّ عنه. وبلغ النزاع حدّ القتل؛ لقد تمّ القتل باسم النزاع التأويلي بما هو كذلك.

لذلك، إنّ ما طرأ مع المحدثين الغربيين، سواء مع لحظة أبراهام غايغر وتيودور نولدكه، أم مع لحظة المراجعيين من أمثال: جون وانسبرو، ومايكل كوك، وباتريشيا كرون، أم أخيراً مع لحظة أنجليكا نويفيرت، هو فحسب انتقال النزاع من ثقافة أهلية إلى ثقافة أجنبية. علينا أن نتحدّث عن هجرة تأويلية للقرآن بما هو كتاب مقدّس، وليس باعتباره مجرّد «نصٍّ» خاصٍّ بجماعة معزولة. كان النزاع حول المقدس نزاعاً كونيّاً حدث، في كلّ الثقافات السابقة، بين نوعين من تدبير الحقيقة، ومن ثَمَّ من تدبير السلطة عامةً. وبهذا المعنى، ثمّة مع القرآن تكرار ميتافيزيقي، تكرار للنزاع التأويلي نفسه حول المقدّس في أيّ ثقافة. ولذلك، ما هو مزعج في الدراسات القرآنية الغربية هو كونها تريد أن تؤرّخ لنزاع تأويلي لا «يعنيها» بما هو كذلك. هي تريد أن تفصل بين كتابة تاريخ النص وبين تأويل معناه بالنسبة إلى المؤمنين به. وإذا هي تغيّر طبيعة النزاع حول القرآن؛ لقد تحوّل من نزاع تأويلي إلى نزاع تفكيكي. كان القصد تجريد النص من إرادة الحقيقة التي تأسّس عليها. وعلينا أن نكتب لفظة «النصّ» بين ظفرين؛ **إذ إنّ العرب لم يعرفوا مفهومنا الحديث عن «النص»**.

علينا أن نذكّر بأنّ مصطلح «النص» في اللغات الغربية لا يقابله شيء في العربية الكلاسيكية. يقول الجرجاني في (**التعريفات**): «ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، وقيل: ما لا يحتمل التأويل». يُقال عن كلام ما إنّه نصّ حين لا يحتمل غير ما فُهم منه؛ أمّا إذا احتمل التأويل، فهو إمّا «مجمل»، حيث يتساوى فيه المعنى الظاهر والمعنى الخفي، وإمّا «ظاهر» (معنى راجح) على حدة، أو «مؤوّل» (أي معنى مرجوح) على حدة. والتنصيص يعني التعيين. وابن رشد استعمل لفظة «نصّ» في (**فصل المقال**) بهذا المعنى القديم.

لذلك، إنّ حديث وانسبرو عن نصّ القرآن، ونعني ما يسمّيه (the canonical text of scripture)[1] (النصّ المكرّس بوصفه كتاباً مقدّساً)، ناتج عن تطبيق آلي لمفهوم النص الذي لن تظهر مقوّماته في لغات أوربا إلا بداية من القرن الثاني عشر الميلادي؛ حيث تعني اللفظة اللاتينية عندئذٍ «المجلد الذي يحتوي على الأناجيل»، ثمّ «المقطع الأصلي من كتاب مقدّس»، ومنه جاء معنى «الكلمات الأصلية لمؤلّف في لغته الأصلية في مقابل الترجمة» إلى لغة أخرى. ويبدو أنّ تاريخ مصطلح النص لدى الأوربيين قد تدرّج من «الكتاب» المقدّس (القرن الثاني عشر) إلى «الأثر» المنسوب إلى مؤلّف (القرن السابع عشر) إلى معنى النصّ «المكتوب» (منذ القرن التاسع عشر فقط). وهي كلّها ملامح تنتهي إلى الاستقرار في معنى النصّ الأدبي المعاصر.

هذا يعني أنّ النص ليس مكتوباً إلا عرضاً. «كلمة نصّ لا تحيل بالدرجة الأولى على المكتوب» كما جاء في (**معجم تحليل الخطاب**)[2] الذي ترجمه التونسيان مهيري وصمود. وبحسب غادامر، النص لا يمكن فهمه إلا بوصفه مفهوماً تأويليّاً؛ إنّ الفهم هو الذي يخلق النص، وليس العكس. ولذلك، النص المكتوب، بحسب تعبير غادامر، «مجرّد منتوج وسيط، طور فحسب من مسار الفهم»[3]. كان اليونان لا يفرّقون بين «تكلّم» و«كتب»؛ إذ هما يتداخلان في لفظة (grammatiké). وبحسب غادامر، العلم لا ينتج نصوصاً، فهو لا يقوم على تجربة معنى.

القصد أنّ ظهور كتاب مقدّس هو حدث أكبر من مجرّد نسخ لساني لألفاظه. يقول غادامر: «أن نكتب هو أمر أكثر من مجرّد تسجيل ما هو مقول...

---

(1) John Wansbrough, Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation, op. cit, p. 42.

(2) شارودو (باتريك)، ومنغنو (دومينيك)، معجم تحليل الخطاب، دار سيناترا، تونس، 2008م، ص553.

(3) Gadamer, "Texte et interprétation", in: L'art de comprendre. Vol. 2. Op. cit, p. 208.

ذلك أنّ كل ما هو مقول هو موجّه دوماً نحو الفهم... أن نقرأ وأن نفهم يعني أن نعيد النص إلى أصالته الخاصة... لكنّ "المنطوق" ليس هو ما قيل أو كُتب في الأصل؛ بل ما أراد المرء قوله... إنّ النصّ ليس موضوعاً معطى؛ بل هو طور من أطوار تنفيذ مسار الفهم»[1]. ولذلك، كلّ نصّ مصحوب، دوماً، بما يسمّيه غادامر «النصوص المضادة» (حيث لا يزال الشفوي مهيمناً)، و«النصوص الزائفة» (حيث يتداخل الشفوي والمكتوب) و«النصوص السابقة إلى الفهم» (pré-textes) (هي نصوص يتمّ تأويلها في اتّجاه غريب عنها)[2]... ومن هنا، ليس التأويل إنتاج «نص»؛ بل خدمة نصّ، من خلال تفاوض مع ما يحجبه عنّا، ويجعله غير مفهوم. والنصوص الأصيلة هي تلك التي تسمح لنا بوقوع «انصهار في الآفاق» بين أفق النص وأفق القارئ. والنص لا يستقرّ؛ أي لا يتحوّل إلى «أدب»، بالمعنى الكبير، إلا عندما يمكّن من حدوث «تكرارات وأعمال لغوية» عليه، ويتحمّلها في كلّ مرة[3].

الدراسات القرآنية بوصفها حقلاً من نوع غير مسبوق من «اللاقرّاء» (des non-lecteurs)، أو كيف نعامل الكتاب المقدس نصّاً أدبيّاً لا يُقرأ بما هو كذلك:

لو أخذنا عمل جون وانسبرو مثلاً، وعنوانه كما نعلم (Qur'anic Studies) (صدر سنة 1974م)، الذي يُعدّ أحد الانزياحات البحثية المثيرة، التي أدخلتنا في حقبة النزعة المراجعيّة، والذي لم يخصّص لدراسة القرآن إلا مقالته الأولى فقط (ص1-52)، وتساءلنا: ما مكمن الخطورة البحثية التي اشتُهِر بها، لوجدنا أنّ الأمر كلّه يعود إلى فرضيّة من طبيعة **أدبيّة**[4].

---

(1) ibid, pp. 212-213.

(2) ibid, p. 216 sq.

(3) ibid, p. 221 sq.

(4) Cf. Travis Zadeh, "Quranic Studies and the Literary Turn", in: Journal of the American Oriental Society, Vol. 135, No. 2 (April-June 2015), pp. 329-342.

يقول نيكولاي سيناي وأنجليكا نويفيرت: «مثلاً، أن نختزل عمل وانسبرو المركّب والمتعدد الأوجه عن الإسلام المبكّر، في (محاولته) زعم أنّ القرآن لم يرَ نور التاريخ إلى حدّ مجيء العباسيين، هو نوع من الوصف الكاريكاتوري له؛ بل الأنسب أن نقول: إنّ المساهمة الوحيدة لكتابه (Qur'anic Studies)... قد يمكن رصدها في محاولة وانسبرو أن يتصوّر الأعمال التقليدية عن **التفسير والسيرة** (التي تمّ النظر إليها حتى الآن على أنّها «مصادر» ينبغي تفتيتها (cannibalized) من أجل الظفر بشذرات من المعلومات التاريخية)، باعتبارها ضرباً من الأدب (literature)، وأن يطبّق عليها المناهج المناسبة للتحليل النقدي الشكلي (form-critical analysis)»[1].

ما معنى الآن أن ننظر إلى القرآن بوصفه ضرباً من «الأدب»؟ ليس غريباً على وانسبرو أن يرى الأدب نموذجاً لأيّ نوع من النصوص.

يقول أندرو ريبين (Andrew Rippin): «إنّ انتقاله إلى الدراسات القرآنية قد نتج عن اهتمامه بالأدب عامّةً، وبالملامح الأدبية للوثائق المتأتية من العصور الوسطى خاصّةً... وإنّه من المفيد أن نلاحظ، حتى نؤكّد أكثر هذه النقطة، أنّ وانسبرو قد كتب الرواية (fiction) أيضاً. على الأقلّ واحدة من رواياته قد نُشرت سنة (1980م)»[2]. وحكى وانسبرو نفسه أنّه كتب قصّة وضع لها عنواناً ذا دلالة، ولا سيّما بالنسبة إلى دارس القرآن: «أطراس» (Palimpsest)، والطِّرْسُ بالكسر الصحيفة، ويُقال هي التي مُحِيت ثم كُتبت، أو الكتاب المَمْحُوُّ الذي يُستطاع أَن تُعاد عليه الكتابة.

كلّ إشكالية وانسبرو تعود إلى معاملة القرآن بوصفه ينطوي على خصائص **النص الأدبي** المفتوح (بحسب مصطلح أمبرتو إيكو «الأثر المفتوح»)، ومجرّد تطبيق التحليل الشكلي والنقدي للنصّ أدّى إلى الاستنتاج الأكثر فُحشاً (the

---

(1) Nicolai Sinai and Angelika Neuwirth, "Introduction", op. cit, p. 3.

(2) Andrew Rippin, "Foreword", op. cit, p. xiii.

(most ‘outrageous’) بحسب تعبير مصدّر الكتاب، والمتمثّل في «زعم أنّ القرآن قد كُتب (حُبِّر) (written down) في القرن الثالث الهجري»[1]. في الحقيقة، لا يبدو أنّ قصد وانسبرو من الكتاب إثبات هذا الادّعاء، ويبدو أنّه دسّه «في النص بطريقة مبهمة للحدّ من الصدمة»[2].

إنّ التصوّر الحديث لمفهوم النص الأدبي، الذي لم يظهر على وجه الدقة إلا بداية من القرن التاسع عشر الأوربي، هو الذي قاد إلى هذا النوع من الاستنتاج. لكنّ مفهوم «الكتاب»، ولاسيما «الكتاب المقدس»، يشير إلى ظاهرة خِطابية مختلفة تماماً عن «النص» الحديث. ربما علينا أن نميّز، هنا، بين الكاتب (l'écrivain) الحديث (الذي يكتب نصوصاً)، وبين المؤلف (l'auteur) قبل الحديث (الذي ينتج آثاراً «كتابية»). ونحن نفرّق بذلك بين «النصّي» (textuel)، وهو ظاهرة حديثة، وبين «الكتابي» (scripturaire)، وهذه الصفة «الكتابية» هي التي تُطلق في اللغات الغربية على «الكتاب المقدّس»، وبشكل أضيق على «التوراة». ومن ثَمّ إنّ الكتابيَّ ليس من شأنه أن يكون، بالضرورة، مصاغاً في قالب نصّي.

لذلك يقف مفهوم النصّ في مساحة قلقة بين معنى القرآن وبين تاريخ المصحف.

ما فعله وانسبرو هو تفكيك مفهوم القرآن؛ حيث يمكن أن نفصل في دلالته بين محطّات مختلفة تمكّننا، في النهاية، من إصدار حكم تاريخي على مدى أصالته في شكله الحالي. في ظاهر الأمر هو يؤرّخ لنصّ مكتوب؛ وفي الحقيقة هو يكتب تاريخ التشكّل الجماعوي لسلطة كتاب مقدّس. وعندئذٍ، لن يكون هناك إجابة واحدة عن السؤال الأساسي: «ماذا نعني بلفظة "قرآن" عندما نتكلّم عليه بهذه الطريقة؟»[3]. القصد أنّ القرآن لم يصبح نصّاً بالمعنى

(1) Ibid, p. xiv.

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. xiv

الذي نعرفه دفعةً واحدةً؛ بل له تاريخ طويل علينا أن نبحث فيه. وهنا يتمّ الفصل في مصطلحات وانسبرو بين النص والكتاب: بين (text) و(scripture)، بين النصّي والكتابيّ، ولكن من أجل الحكم بأنّ الكتابيّ ليس نصّياً بعدُ، أو لم يكن نصّاً منذ البداية، وعلينا أن نؤرّخ لأطوار تكوّنه بما هو نصّ. بهذا الشكل يدعونا وانسبرو إلى معاملة القرآن وكأنّه مركّب من لحظات تاريخية منفصلة: جسم من الأقوال التي تمّت كتابتها، ثمّ اكتسبت سلطة داخل جماعة مؤمنة لن تستقرّ إلا في القرن الثالث الهجري. أوّل وأخطر نتيجة، هنا، أنّ مصحف عثمان ليس نصّاً بهذا المعنى. «النص» هو مرحلة متقدّمة جدّاً من تاريخ القرآن؛ تلك اللحظة التي يستقرّ فيها «مخطوط» (script) واحد بوصفه الكتاب المقدّس الذي يمارس سلطة على جماعة مؤمنة مستقرّة تاريخيّاً. والاعتراض الأكبر، لدى وانسبرو، أنّ «المخطوط العربي» المسمّى «مصحف عثمان» هو من الالتباس والأخطاء بحيث إنّه لم يكن يستطيع أن يؤمّن قراءة نصّ مستقرّ بما هو كذلك. ونعني: لم يكن يستطيع أن يحقّق لتلك الجماعة المؤمنة «التكريس» (canonization) الذي نعرفه اليوم. لم يكن مصحف عثمان يتمتّع، بحسب هذا التمشي، بـ «الاستقرار الذي لا جدال فيه، ولا السلطة المطلقة للنص»[1].

بكلمة عامّة تنصبّ كلّ جهود وانسبرو، في حقيقة الأمر، على الفحص عن طبيعة العلاقة بين «الوحي» (Quranic revelation)، وبين ما يسمّيه «the canon»، وهو مصطلح يهودي-مسيحي ليس له في الحقيقة مقابل قرآني. (Canon) لفظ من أصل يوناني (κανών/kanôn) يعني «القاعدة» أو «المقياس»، وهو نفسه من أصل عبري «قناه» (qaneh) يعني «قصبة»، مقياس، عصا... وهو مصطلح دخل الأوساط المسيحية في القرن الثاني الميلادي. ثلاثة معانٍ علينا استحضارها: 1- (canon) بمعنى جملة الكتب

---

(1) ibid, p. xvi.

التي عُدَّت مقدّسة، والتي ألّفت ما سُمّي العهد القديم والعهد الجديد. 2- آثار المؤلّف الموثوق بصحّتها. 3- مبدأ مقرّر أو قاعدة مقرّرة.

نذكّر بأنّ «العهد القديم» (وهو تسمية مسيحية) لم يأخذ هذا الاسم، ويستقرّ له، إلا في نهاية القرن الأول الميلادي. وهذا يعني أنّ أيّ كتاب مقدّس لا يصبح «canon» إلا بعد أن تقبل به جماعة مؤمنة، ويكتسب بذلك سلطة مطلقة عليها. في هذا السياق الاصطلاحي، بالتحديد، أتى وانسبرو إلى معاملة القرآن باعتباره مسافةً تاريخيةً طويلةً بين حدث «الوحي» وبين استقرار «المصحف الإمام» (canon)، أو ما يسمّيه «الشريعة الكتابية» (scriptural canon)[1].

يجدر بنا أن نشير إلى أنّ وانسبرو ينبّه قارئه، منذ تصدير الكتاب، إلى أنّ «هذه الدراسات تبقى محاولات»، وأنّ شاغله الرئيس هو رسم «مدخل مناسب» إلى «تطوير التفسير الكتابي»، ولا سيما أنّ آراءه حول «تشكّل المصحف الإمام» مؤقّتة[2]. والأكثر من ذلك أنّ الموضوع الدقيق لكتاب وانسبرو ليس «القرآن»، أو حتى «الدراسات القرآنية»، كما جاء في العنوان؛ بل هو شيء آخر، ألا وهو تاريخ السلطة في الإسلام منظوراً إليها، كما هو الحال في مجتمعات الكتاب أو دول الملّة، بوصفها في نواتها سلطة كتاب مقدّس لا غير.

يقول وانسبرو: «إنّ هدفي، هنا، هو دراسة نسقيّة للخصائص الصوريّة للسلطة الكتابية (scriptural authority) بوصفها عاملاً واحداً فقط (وإن كان من الممكن أن يكون العامل الأكبر) هو الذي ساهم في انبثاق جماعة دينيّة مستقلّة وواعية بذاتها. وإنّ الاستعمالات الأدبية، ومن ثَمَّ الوظائف الجماعية، للكتاب، قد يمكن أن نعزلها (بقسوة) في أربعة استعمالات: جدالي، شعائري، تعليمي، قانوني، وذلك في نظام أهمّية تنازلي، ونظام ظهور كرونولوجي (تقريبي). وأنا أعتقد أنّ هذه المجموعة من الأولويات يمكن

(1) John Wansbrough, Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation, op. cit, p. xxi.

(2) ibid.

البرهنة عليها انطلاقاً من الأدبيات التفسيرية المسلمة، وهو ما يشكّل نصف الجزء الأكبر من كتابي... وإنّ الطريقة، التي بها بلغ مفهوم السلطة، بشكل متدرّج، حدّ التمفصل الواضح، عن طريق هذه الأنماط التفسيرية، هي المبدأ والغرض المولّد للعرض الذي قدّمته، وإن كان يمكن، بطبيعة الحال، تأويل الأدلة بشكل مختلف»[1].

لم يكن هدف وانسبرو فهم معنى القرآن؛ بل أن يصف فحسب «المسار الذي عَبْرَه صار الوحي شريعة كتابية (the process by which revelation became canon)»[2].

بوجه ما، لا معنى للاعتراض على أطروحة وانسبرو. فعلاً إنّ تاريخ السلطة في القرون الثلاثة الأولى هو الذي كرّس القرآن بالطريقة التي وصلت إلينا. ولابدّ من أنّ مصحف عثمان لم يكن منذ أوّل أمره يمتلك السلطة المطلقة التي اكتسبها في وقت لاحق؛ فهو كان محلّ جدال ونقد، وسبباً أيضاً لقتل الخليفة نفسه. ومن ناحية أدبية، يبدو عمل وانسبرو نموذجيّاً؛ إنّه ينتمي إلى جيل المؤرخين الذين قصدهم فوكو: أولئك الذين يمارسون التاريخ بوصفه رواية (fiction). قال وانسبرو: «التاريخ مثل الشعر، هو ميميائي (mimetic)، وهو ينتج من الحقائق الضرورية بقدر ما يحتوي من الوقائع العرضية»[3].

إنّ القرآن يشير إلى مدوّنة «مقدّسة» تنطوي على أنحاء شتّى من «التحدّي»، تنبثق كلّها من مستوى من الكينونة لم يعرفه الإغريق: مستوى «التعالي» الإلهي.

الآن علينا أن نسأل: إلى أيّ مدى يمكن للدراسات القرآنية أن تساعدنا على بلورة علاقة مناسبة مع معنى القرآن؟ «مناسبة»؛ أي مفيدة بالنسبة إلى

---

(1) ibid, xxii

(2) Ibid, p. 21.

(3) xxiii

الجيل المسلم الأخير، الذي ننتمي إليه راهناً بوصفه واقعةً روحية لا يمكن تغييرها إلا من الداخل. إنّ كلّ جهود باحث كبير مثل وانسبرو لا تهدف، في آخر المطاف، وهي تصف ما يسميه «الوثيقة» (the document)، أو وهي تفسّر طريقة «تأليفه» (its composition)، سوى إلى بلورة جملة مكثّفة من الإشارات التخمينية، لخلق جوّ نشعر فيه بأنّ نصّ القرآن مجرّد (Nachdichtung[1]/adaptation)، صياغة جديدة معدّلة ميميائيّة للكتاب المقدّس اليهودي. ومن ثَمّ، هو لا يهتمّ بمعنى «الوحي» بما هو كذلك؛ بل بما يسمّيه «خطاطات الوحي» (schemata of revelation)[2] التي يرفعها في وجه القرآن بوصفها نوعاً من «الأنماط المثالية» (بمعنى فيبر الذي يحيل عليه)، التي تمارس هيمنة اصطلاحية وتأويلية صامتة على لغة القرآن. ومن ثَمَّ لا معنى لوحي القرآن إلا بقدر ما يطابق، أو ينحسر، دون نموذج الوحي الأول والأصلي؛ أي: «وحي موسى» (Mosaic revelation)[3]. ومن ناحية فلسفية، هذا النوع من الجهد البحثي مخيّب للآمال.

إنّ المشكل الفلسفي الذي يثيره القرآن، كما أثارته الكتب المقدسة من قبله، هو مشكل **التعالي**. وهو بالتحديد ما تشير إليه ديانات التوحيد بلفظة **الوحي**. ونواة التحدّي هي هذه: لا يزال التعالي لدينا «إلهيّاً» بالضرورة. التعالي لم يصبح أفقيّاً بعدُ. وذلك تحت تأثير نوع محدّد تماماً من التأريخ لأنفسنا، لا يأخذ في الاعتبار كلّ تلك المناطق المسكوت عنها، والتي جاءت الدراسات القرآنية لتنفض الغبار عنها، وتضعنا أمام إزعاج ميتافيزيقي لا يُحتمل. والمنطقة التي تهمّنا، هنا، هي منطقة القرآن بوصفه جهاز السلطة الروحية والسياسية الأكبر على الإطلاق في أفق المسلمين الحاليين، سواء أكانوا مؤمنين، أم غير مؤمنين.

---

(1) ibid, p. xxiii

(2) ibid, p. 1.

(3) ibid, pp. 34-35.

ما نوع التعالي الذي يتمتّع به القرآن اليوم؟ وهل ينبغي علينا أن نعتمد على الدراسات القرآنية الغربية كي نعالج هذا المشكل؟

إنّ أقرب مساءلة فلسفية لمعنى التعالي، بالنسبة إلى علاقتنا بالقرآن، هي تلك التي طوّرها ليفيناس باتّجاه مختلف عن جهود الفلاسفة المسيحيين (من كيركغور إلى سارتر) نحو أنسنة التعالي. ما أراده ليفيناس هو بلورة سياق موجب لضبط معنى للتعالي يحافظ لنا على إمكانية الدخول في علاقة مع الله، أو مع المقدّس، دون أن نؤنسنه.

لا يجدر بنا الطمع في بناء وحدة أو جملة مغلقة مع الله؛ بل في وجهٍ من العلاقة معه فحسب. يقول: «بدلاً من أن نبني معه، كما مع موضوع ما، جملةً ما، فإنّ **الفكر يعني أن نتكلّم**. نحن نقترح أن نسمّي ديناً الرابط الذي يتمّ إرساؤه بين الهوهو والغير، من دون تكوين كلّية بينهما»[1]. الله هو الآخر الذي لا يمكن أن يصبح موضوعاً لعقلي، فهو فحسب ما يمكن أن أتكلّم عليه. بهذا المعنى ما هو جديد مع التعالي التوحيدي هو ما سمّاه ديكارت «فكرة اللامتناهي»؛ حيث ينبغي علينا أن نحافظ على «غرابة الآخر»، أو على «غير قابليّته لأن يكون أنا»[2]. والحقل الوحيد الذي يحتمل هذا النوع من العلاقة مع آخرَ، لا يمكنني أبداً أن أختزله في ماهيّتي، هو «الإيتيقا». قال: «نسمّي هذه المساءلة لعفويّتي أمام حضور الآخر إيتيقا»[3]. علينا أن نمرّ من الطمع في بناء «مفهوم» عن الله إلى الاكتفاء ببلورة «أفق» فحسب عن تعاليه. وهو أفق إيتيقي فحسب؛ لأنّه ممنوع سلفاً من أيّ اتصال «وجدي» به، وهو ما معنى رفض سقراط للانتحار طريقاً إلى ما هو إلهيّ.

ما يجدر بنا بلورته، بحسب ليفيناس، العناية الفلسفية بتلك «المسافة بين

---

(1) E. Levinas, Totalité et Infini, Librairie Générale Française. Coll. Le livre de poche, édition 13, Paris, 2010, p. 30.

(2) ibid, p. 33.

(3) ibid.

الأنا والله»، التي يبدو أنّ الأديان تفشل في الحفاظ عليها، وتنزلق في تعالٍ لاهوتيّ مرعب. فضل الفلسفة على الدين أنّها تستطيع أن تحافظ على مسافة اللامتناهي بين الأنا البشري والآخر الإلهي. تحافظ على المسافة اللامتناهية وهي تفكّر فيها؛ أي تفكّر في هذا النوع الغريب والطريف من الفجوة بين ما نفكّر فيه (أي الله)، وبين الفكرة التي لدينا عنه. ما هو استثنائي في معنى الله هو أنّه لامتناهٍ؛ أي أنّ «المفكّر فيه يفيض عن الفكرة»[1]؛ لكنّ الفيض ليس نفياً لنا؛ لأنّ حضور فكرة اللامتناهي تجعلنا نشعر بأنّنا نملك ما نفكّر فيه في اللحظة التي يتعالى فيها على عقولنا.

إنّ أفق الفهم يقع، دوماً، تحت شروط إمكان لا يستطيع مراجعتها إلا إذا تحرّر منها.

وعلينا أن نسأل: هل تساعد الدراسات القرآنية على تحرير المؤمنين، أو غير المؤمنين، من وطأة الأنموذج التوحيدي للألوهية أو للحقيقة على عقولهم المتعبة بالتحديث أو التنوير العنيف؟ هل يمكن، مثلاً، مقارنتها بالتأليف الجماعي (Penser la Bible)، الذي أنجزه، سنة (1998م)، كلٌّ من أندريه لاكوك (André LaCocque) أستاذ تفسير الكتاب المقدّس في جامعة شيكاغو، وبول ريكور، فيلسوف تأويلية الذات، والمرجع الكبير لتأويلية الدين المعاصرة؟ في هذا الكتاب، ما أزعج ريكور حقّاً أن يتمّ تفسير الكتاب المقدّس اليهودي-المسيحي بوسائل تفكير (مفاهيم وحجج ونظريات) تمّ تصنيعها خارج الحقل الكتابي، منذ اليونان إلى اليوم[2]. ولذلك، كان «اللقاء» بين المفسّر والفيلسوف مثمراً؛ لأنّه يدور حول مسألة المعنى في الحالتين: من جهة البحث في تاريخ «تلقّي المعنى»، وكتابته لدى المؤمنين، الذي حوّله إلى «نصّ مستقلّ بنفسه» اسمه الكتاب المقدّس، ومن جهة

---

(1) Ibid, p. 40.

(2) Cf. André LaCocque, Paul Ricoeur, Penser la Bible, le Seuil, Paris, 1998, p. 5.

السؤال عن طرق «إنتاج المعنى» لدى القرّاء المتفلسفين المؤوّلين للنصّ الذي يُقدَّم على أنّه الكتاب المقدّس. وفي الحالتين يتمّ تطبيق قولة خطيرة تُنسب إلى القديس غريغوار (Grégoire le Grand)، تنبّه إلى: «أنّ الكتاب المقدّس يكبر مع قرّائه»[1].

والمقصد هو التحرّر من التأويلية الرومانسية التي تحمل توقيع فريدريش شلايرماخر، والتي تقول بمبدأ «استرداد مقاصد المؤلف وتحويلها إلى قاعدة للتأويل»، والاستعاضة عنها بمبدأ قراءة من نوع آخر يقضي بأنّ «دلالة النص هي في كلّ مرة حدثٌ يتولّد عن التقاطع بين أمرين؛ من جهة إكراهات يحملها النص معه، وهي تعود في شطر واسع منها إلى موقعها داخل حياة الجماعة (Sitz im Leben)[2]، ومن جهة أخرى الانتظارات المختلفة لعدد من جماعات القراءة والتأويل لم يكن مؤلّفو النص المعتبر قادرين على استباق وجودهم»[3].

هذا يعني أنّ قراءة نصّ مقدّس لا تقتصر على «استرجاع النص-المصدر»؛ بل تتطلّب أيضاً «إعادة اختراع وإعادة تشكيل وإعادة توجيه النموذج»[4]. العلاقة مع النص ليست علاقة مع سلطة المؤلف؛ بل هي «سيرورة» أو مدار (trajectoire) تأويلي. وأهمّ مقطع في هذا المسار أنّنا نقرأ النص في حضور جماعة مؤمنة حيّة. ولذلك، قراءة كتاب مقدّس ليست مجرّد تمرين تقني على مخطوط، مثل تشريح جثّة؛ بل هي في كلّ مرة «كلمة جديدة

---

(1) Ibid, pp. 6-7.

(2) Sitz im Leben: عبارة نحتها عالم لاهوت ألماني هو هيرمان غونكل (Hermann Gunkel) (ت 1932م)، وطبّقها على «تاريخ الأشكال»، وهو منهج في تفسير الكتاب المقدس. وهي طريقة بحث في الكيفية التي يتغيّر بها تقليد شفوي عند المرور إلى صيغة مكتوبة. «الموقع داخل الحياة» يعني الموقع داخل حياة جماعة معيّنة.

(3) André LaCocque, Paul Ricoeur, Penser la Bible, op. cit, p. 7.

(4) Ibid.

تُقال حول نص، وانطلاقاً من نص»[1]؛ ولذلك لا يمكن غلق أيّ نصّ على قرّائه، أو أمام قرّائه؛ لأنّ ذلك يشبه تأبين شخص لا يزال حيّاً. ليس هناك مقدّس إلا بحسب انتظارات المؤمنين به. إلا أنّه، في بعض الأحيان، ينبغي تحرير النص من قرّائه.

علينا أن نقرّ بأنّ حرية النصّ تتطلّب نوعاً من التعالي الأفقي الذي لم يستقرّ بعد عند أنفسنا.

إنّ أهمّ مكسب فلسفي، هنا، حول الكتاب المقدّس، أنّ النصّ ليس له صوت واحد قد يكون مقصد المؤلّف؛ بل إنّ أيّ تأويلية منتبهة لتاريخ التلقي يجب أن تحترم «تعدد الأصوات داخل النص تعدّداً لا يمكن اختزاله» (la plurivocité irréductible du texte)[2]. إنّ مصدر التعدد ليس النص في حدّ ذاته؛ بل انتظارات المؤمنين به. نصّ تتناوبه جماعات تفسيرية متعددة لا يمكن أن يكون إلا متعدّد الأصوات. وهكذا نخلص إلى نتيجة قاهرة: إنّ تعدد الأصوات في النص يقتضي وجود «قراءة متعددة»، أو «قراءة في الجمع» (lecture plurielle) للنص نفسه. وهو ما يؤدّي إلى الإقرار بأنّ النص المقدّس ليس له بعدٌ واحد؛ بل هو «متعدد الأبعاد» (pluridimensionnel) بحسب تعدّد انتظارات الجماعات التفسيرية التي تتغذّى منه. والنتيجة الكبرى: «أنّ القارئ يجد نفسه هكذا متضمّناً في النص؛ إنّه جزء من النص»[3].

وتسأل الفلسفة عندئذٍ: إلى أيّ مدى يمكننا تأويل القرآن دون اختراق مجاله التداولي؟

يقول الجابري: «كيف نبني لأنفسنا فهماً للقرآن، وأجوبة عن الأسئلة التي يطرحها التعامل معه كوحي إلهي، بصورة تجعل هذا الفهم معاصراً لنا

(1) Ibid, p. 8.

(2) ibid, p. 11.

(3) ibid.

(لمعهودنا)، وفي نفس الوقت معاصراً لنفسه بوصفه ينتمي إلى عالم المطلق؟»[1].

لكنّ الجابري كان قد حرص على لجم هذا التساؤل الرشيق بقرار تأويلي سابق إلى الفهم: «إنّ التأويل لا يعني اختراق المجال التداولي»[2]. المجال يعني عنده «المجال التداولي الذي نزل فيه القرآن»[3]. ولذلك، لا نجازف كثيراً إذا قلنا: إنّ القارئ تنتابه خيبة أمل فلسفية كبيرة عندما يتصفّح الفصل الخامس (من القسم الأول)، الذي خصّصه الجابري للفحص عن آراء الفلاسفة والمتصوفة العرب في القرآن. لم يفعل الجابري في الإجابة عن سؤاله المُشار إليه عن «المعاصرة» سوى تقديم جملة من التطمينات المنهجية حول حقيقة القرآن، وكلّها تصبّ في حماية النص من أسئلة المؤرّخين المعاصرين، بغلق قوس تراثية عليه يُفترض أنّها لا تزال تتمتّع بغطاء صلاحيّة تأويلية في صحّة جيّدة.

في الحقيقة، لا يعني أيّ نصّ مقدّس، بالنسبة إلى الفلسفة، أكثر من الأسئلة التي نطرحها عليه.

يقول يوسف صدّيق: «إنّ الورثة والحرّاس الذين تملّكوا هذا النصّ قد عمِلوا بحيث إنّنا لم نقرأه أبداً»[4]. ومنه جاء عنوان كتابه المثير، الذي صدر سنة (2004م) بالفرنسية، (**نحن لم نقرأ القرآن أبداً**) (Nous n'avons jamais lu le Coran)، وتُرجم إلى العربية بنوع من التقيّة الأخلاقية «هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها» (دار التنوير).

---

(1) الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم. الجزء الأول: في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006م، ص212-213.

(2) المرجع نفسه، ص125.

(3) المرجع نفسه.

(4) Youssel Seddik, Nous n'avons jamais lu le Coran. Essai, Editions de l'Aube, 2004; Med Ali Editions, 2015, p. 9.

القصد هو: أنّ المسلمين، على الرغم من الأمر القرآني الأصلي ﴿ٱقۡرَأۡ﴾ [الإسرَاء: 14]، لم يقرؤوا القرآن أبداً خوفاً ممّا يسمّيه «غول السلطة البدوية» (l'ogre du pouvoir nomade)[1]، التي احتكرت القرآن منذ تنصيب مصحف عثمان بوصفه المدوّنة الوحيدة حول المقدّس. ولذلك، ليس الأمر الفلسفي، الذي يقترحه الصدّيق، أقلّ من أن «نقرأ القرآن وكأنّ شيئاً لم يكن» (Lire le Coran comme si rien n'était...)[2].

كان نيتشه قد رأى، في الفقرة (125) من (**العلم المرح**)، أنّ إعلان موت الإله في أوربا القرن التاسع عشر يشبه من يمسك إسفنجة كي يمحو الأفق. ما يعدنا به الصدّيق هو محو الأفق التأويلي الذي بنت عليه الجماعة التفسيرية، التي ننتمي إليها منذ أربعة عشر قرناً، تأويلها لذاتها. فلسفيّاً هناك مشاكل كثيرة يثيرها هذا الأمر الرشيق بالقراءة «وكأنّ شيئاً لم يكن». بطبيعة الحال، المطالبة بالحقّ الفردي في قراءة الكتاب المقدّس علامةٌ على تطوّر خطير في مفهوم «الذات» المؤمنة حين تتحوّل من «نفس» إبراهيمية إلى «فرد» معاصر.

لكنّ هذا الانزياح المفاجئ من برادايم الجماعة الدينية إلى برادايم الذات الترنسندنتالية قد قدّم نفسه مغامرةً تنويريةً ضدّ نوع محدّد من السلطة هو سلطة «التراث» (la Tradition)، بوصفها سلطة «موروثة» «حارسة» «متغولة» «بدوية أو مترحلة»، «مكنة دوغمائية»، «حاجزة»، «مولدة ومنتجة للأساطير»، «مختزلة»، «إيديولوجية»، «واحدية»، «مسيطرة ومتصرّفة في النص بحسب استراتيجية تشبه التصرّف في حلم، «سلطة مزوّرة» (Tradition faussaire)[3]، قائمة على «التلاعب بالمعاني» (manipulation du sens)[4]... إلخ.

(1) Ibid, p. 10.
(2) ibid, p. 11 sq.
(3) ibid, p. 211 sq.
(4) ibid, p. 221.

و«منذئذٍ»، بحسب الصدّيق، «لم تكفّ السياسة في العالم العربي والإسلامي عن التدجيل وإقصاء المفكّر»[1] من مسرح العلاقة مع القرآن. قال: «لا يوجد مكان مخصّص للمفكّر في فضاء محتلّ على نحو حصري من طرف النصّ-الصحراء (le texte-désert)»[2]. نصّ التراث هو نصّ متصحّر وغير قابل للقراءة طالما أنّ معانيه مضبوطة ومكرّسة سلفاً.

ولذلك ينخرط الصدّيق في طرح جملة كبيرة من الأسئلة على القرآن، بوصفه هذه المرة أكثر من مجرّد «مصحف». صار يعامل القرآن بوصفه من أقصاه إلى أقصاه «نصّ» بالمعنى المعاصر؛ أي بوصفه نسيجاً سردياً مستقلّاً بذاته يتكلّم أكثر من لغة في لسان واحد، منظوراً إليه بعد الأحداث الميتافيزيقية الحاسمة للأزمنة ما بعد الحديثة، من قبيل «نهاية التاريخ» و«موت الإله» و«نسيان الكينونة» و«موت الإنسان» و«موت المؤلّف» و«تفكيك الخطاب»... إلخ. وهي كلّها أدوات تفكير استعملها الصدّيق، وعوّل على نتائجها غير المتوقعة بالنسبة إلى نصّ من القرن السابع الميلادي.

في الحقيقة، نحن أمام الخصم نفسه الذي شخّصه جون وانسبرو: المشكل هو مع سلطة المصحف المقدّس، وليس مع القرآن. لكنّ الصدّيق يضيف أمراً جديداً هو مغامرة القراءة بوصفها حقّاً شخصيّاً في تجريب المقدّس بوصفه علاقة خاصة ومفردة مع نصّ فريد من نوعه.

أجل، كلّ الدراسات القرآنية منذ نولدكه تعدنا بقراءات جديدة. إلا أنّنا سرعان ما نلاحظ أنّ «القارئ» دوماً مؤلّف مستحيل؛ هو يريد أن يعيد تشكيل نصّ «بلا مؤلِّف».

حين نتخلّى عن «إرادة الحقيقة» التي تحرّك النص من داخل مجاله التداولي، ونتصرّف معه وكأنّ شيئاً لم يكن؛ نعني: في غياب أيّ اعتراف

---

(1) Ibid, p. 21.

(2) ibid, p. 22.

بنمط الصلاحية الخاص به داخل أفق الفهم الذي يخاطبه، ومن دون الاعتراف بالجماعة المؤمنة، أو الجماعة الحيّة، أو الجماعة التاريخية، التي تؤوّل نفسها من خلال ذلك النصّ، ولاسيما الاعتراف بحقّها في المعنى الذي اختارته، أو في فضاء المقدّس الذي رسمته لنفسها، سوف نتحدّث، عندئذٍ، عن نوع من القراءة التي «تكتب» النصّ؛ أي «تترجمه» في شكل جديد بوساطة ما سمّاه نيتشه «النسيان النشط» (l'oubli actif)، أو النسيان المضادّ، من أجل أنّ سلطة التراث هي أيضاً مؤسسة نسيان[1]؛ القراءةُ بوصفها نوعاً نشطاً من النسيان. القراءة نوعاً من النسيان المتعمّد لسطح من النص هو سطح السلطة التي كرّسته، من أجل الكشف عن طبقة أخرى ظلّت محجوبة تحت وطأة سلطة تراثية لا ترى ما قاله النص. وبحسب الصدّيق، القرآن هو «ذكر» والمطلوب من الفلسفة لديه «استعادة سلطة الذاكرة» (reconquérir le pouvoir de la mémoire)[2]، ليس ذاكرة شخص؛ بل «ذاكرة العالم»، ومن ثمّ تصبح قراءة القرآن ليست شيئاً آخر سوى «ترجمة العالم»[3] في اللغة.

غير أنّ نداء القراءة، الذي رفعه الصدّيق، سرعان ما ينقلب إلى ادّعاء فلسفي مثير للجدل ومزعج، عندما يبدأ، وبشكل مبكّر نسبيّاً من كتابه، في الربط بين حدثين تاريخيين خطرين؛ بين تكريس النصّ التراثي المتصحّر عن القرآن في شكل مصحف السلطة، من جهة، وبين إقصاء شخصية الفيلسوف في حدّ ذاته من مدن الملّة؛ وهو ربط يبلغ مداه المثير عندما يعلن صراحةً قائلاً: «سوف يكون علينا أن نبيّن أنّ سحب "الموضع الهليني" من الفكر القرآني هو أمر "خلقي-وراثي" (congénital) في عملية تأسيس الصرح الدوغمائي»[4]. ولكن، في موضع متقدّم من الكتاب خاصةً، معتمداً في ذلك على شاهد

(1) Ibid, p. 100.

(2) ibid, p. 25.

(3) ibid, p. 26.

(4) ibid, p. 38.

مستقى من كتاب (**التاريخ**) لليعقوبي (ت 905م): «إنّه بالتعويل على هذه "اليونانية" (ionité) المتسامَى بها هكذا إنّما يمكن أن ننخرط في قراءة أخرى للقرآن، محرَّرة من قبليّات التفسير، ذهاباً نحو اللقاء مع يونانٍ ما، يونان الرغبة في التفكير»[1].

يبدو عمل الصدّيق بمثابة محاولة تحرير القرآن (اليوناني في أعماقه) من المصحف (العثماني في سطحه)، ومن ثَمَّ تحرير النص من سلطة المؤلف الخارجي، أو التراثي الذي كرّسه. هناك أكثر من مؤلّف، إذاً، لنصّ واحد: كاتبه، ولكن، أيضاً، كلّ سلطة تكرّسه.

وهكذا، هو ينخرط في البحث عن آثار أو رواسب مؤلّف آخر «يوناني» نائم في مفردات القرآن، يبدو أنّ إيقاظه سوف يكون بمثابة التنوير الفلسفي المنشود لمساحة المقدّس في أفق الفهم الخاص بالمسلمين المعاصرين. الأمر المنهجي العام لدى الصدّيق هو الآتي: لا يصبح لفظ قرآنيّ أو عربيّ «قابلاً للقراءة» (lisible) لأوّل مرة (في معنى لم نقرأ القرآن أبداً)، إلا عندما نعثر له على أثر «سابق» كان قد قاله سلفاً في اليونانية. وكلّ لحظات الكتاب المثيرة، أو الداعية إلى التفكير «الفلسفي»، هي عنده لحظات العثور على سلف يوناني لمفردة عربية، وهذا أمر يطال حتى أسماء الأعلام. ومغامرة كهذه تبدأ من الفصل الأول، عندما وجد مقابلاً يونانياً لوصف الجاحظ لسلمان الفارسي بأنّه «دخيل» هو (métoikos)[2]؛ وسلمان نفسه يصبح اسمه في اليونانية (anastase)[3]؛ ثمّ «حنيف» يصبح في اليونانية (aneptô) (أي ربط من أعلى)[4]؛ ويصبح «الشِّقِرَّاق» أو الغراب (korax) في اليونانية[5]،

(1) ibid, p. 209.

(2) ibid, p. 39.

(3) ibid, p. 42.

(4) ibid, p. 47.

(5) ibid, p. 51.

ويصبح «كتاب» في اليونانية (Logos)[1]، ويصبح «الظن» في اليونانية (doxa)[2]؛ ويصبح أحمد أو محمد في اليونانية (Paraclet)[3]؛ وتصبح «لغة» في اليونانية (logos)[4] بالإحالة على بطرس البستاني؛ ويصبح قالون (المروي عنه) في اليونانية (kalôn)[5]؛ ويصبح «صبا» في اليونانية (sebô)[6]؛ ويصبح «العالي» في اليونانية (Elyon)[7]؛ ويصبح «طاغوت» و«جبت» في اليونانية (Thot-Hermès)[8]؛ ويصبح «الكوثر» في اليونانية (katharos)، مشتقاً من الفعل (kawthariô)[9]؛ ويصبح لفظ «سجّيل» في اليونانية مشتقاً من الفعل (sigalô)[10]؛ ويصبح «حرث» في اليونانية (harotos)[11]...

ما أراده الصدّيق، بعبارته، هو: «محاولة تفكيك النص المقدّس (déconstruire le Texte sacré)، نصّ قد تمّ دوماً إعادة بنائه من طرف المؤسسة التفسيرية انطلاقاً من فراغ أو من بياض تاريخي»[12].

أَنحن فلسفيّاً، بالفعل، أمام «تفكيك نصّ مقدّس»، أم نحن فحسب أمام مجرّد تجريد نسقي له من مقوّمات أصالته الخاصة نصّاً؟ وإذا كان الصدّيق

(1) ibid, p. 113.
(2) ibid, p. 123.
(3) ibid, p. 156.
(4) ibid, p. 201.
(5) ibid, p. 205.
(6) ibid, p. 218.
(7) ibid, p. 219.
(8) ibid, p. 223.
(9) ibid, p. 231 sq.
(10) ibid, p. 234.
(11) ibid, p. 289.
(12) ibid, p. 291.

يرفض أن يقف عمله عند «اللذة الأستطيقية»[1]، وأنّ هدفه الكبير (وهو هدف سقراطي) بيان أنّ «معرفة حدود المعرفة هو أحد الأشكال العليا من الحكمة»[2]، فإنّ نتائج بحثه لا تتعدّى التجريب الرومانسي الحرّ على المقارنة بين مفردات القرآن ومفردات يونانية مجانسة لها في الحروف، دون أيّ علاقة تاريخية من حيث العائلة اللغوية، ولا من حيث تقاليد الخطاب. لا يكفي أن يكون الهدف المنهجي نبيلاً (معركة التنوير ضدّ السلطة الغاشمة للمؤسسات الدينية التقليدية) حتى ننتج «قراءة» تأصيلية لنصّ مقدّس نكون قد جرّدناه من كلّ عناصر صلاحيته الخاصة بوساطة تقاليد تقوّل غريبة عنه.

قال هايدغر، في آخر مقابلة كبيرة معه، صدرت حين موته سنة (1976م)، جواباً عن سؤال يتعلّق بمدى قدرة الثقافات غير الغربية على مساعدة الغرب في فهم ماهية عصر التقنية: «قناعتي أنّه إنّما فقط من موضع العالم نفسه، الذي انبثق منه العالم التقني، يمكن أيضاً أن يتهيّأ لنا انقلاب أو رجوع ما (eine Umkehr)، وأنّ ذلك لا يمكن أن يحدث عبر تبنّي بوذيّة الزن، أو تجارب العالم الشرقية الأخرى. إنّ تغيير طريقة التفكير (Umdenken) يحتاج إلى مساعدة التراث الأوربي وتملّكه الجديد لذاته. إنّ الفكر لا يتغيّر إلا بوساطة الفكر الذي له المصدر والمصير نفسه»[3].

الواقع أنّ القرآن ليس نصّاً، أو مصحفاً، إلا عرضاً؛ أي تحت وطأة سلطة، أو مؤسسة تأويل ما. وحدها المؤسسة تحتاج إلى مصاحف. ولذلك، لا يطول نقد المصاحف سوى المؤسسة الدينية.

يبدو لنا أنّ ما يجدر بالفلسفة أن تبحث عنه في القرآن، من حيث هو تجربة معنى فذّة واستثنائية في أفق العرب الذين عاصروه، أمرٌ قد أدّت تقاليد

---

(1) ibid.

(2) ibid, p. 299

(3) M. Heidegger, «Nur noch ein Gott kann uns retten», in: Der Spiegel, 31. Mai 1976, pp. 214-217.

الدراسات القرآنية، منذ قرنين، إلى وأده، أو حجبه بشكل مرعب. إنّ كلّ الأسئلة الفلسفية الصناعية حول الكتاب المقدّس في التقليد الأوربي، منذ فيلون السكندري (ت 45م) إلى كتابات ريكور عن الهرمينوطيقا الكتابية، ظلّت أسئلة تأويلية **موجبة**، سواء في فترة التأويل الآبائي، أم التأويل الفيلولوجي؛ ونعني أنها قائمة على مشروع إنتاج المعنى، أو تلقّيه داخل تراث يؤرّخ لنفسه من الداخل دون أيّ إزعاج أخلاقي من طرف سياسة حقيقية معادية له، أو غريبة عنه. ولذلك، من المؤلم أنّ علينا أن نتساءل: لماذا لم تقم، إلى الآن، دراسات قرآنية موجبة؟ ولأيّ سبب تمّ حصر البحوث في تاريخ القرآن في ضروب وألوان مقيتة من الهرمينوطيقا السالبة، أو الضغائنيّة (herméneutique ressentimentale)؟ ولا نستطيع أن نقول حتى «تفكيكية»؛ لأنّ تفكيك الخطاب الميتافيزيقي لدى دريدا هو عمل جماليّ وإيتيقي مرح إلى حدّ كبير.

إنّ الدارسين الغربيين على بيّنة، كما يقول دانييل ماديغان، من أنّ «القرآن في الفكر الشعبي قنبلة مؤقتة تحتاج إلى نزع الفتيل»، وأنّ «حل الحالة الدرامية الراهنة لا يمكن أن يكون فيلولوجياً»[1]؛ بل إنّ الكبار منهم، من حجم وانسبرو، لا يتردّد في الإقرار بأنّ «هذه الدراسات تبقى محاولات»[2]؛ بل إنّه، كما يقول، «لا يشعر بأيّ اضطرار خاص إلى أن يعتذر عن الطبيعة التخمينية لجهوده الخاصة الرامية إلى رسم أو وصف (to depict) أصول الإسلام»[3]. ويبلغ التنطّع مداه عندما يكتب مؤلّفا كتاب (Hagarism) واصفَيْن عملهما بأنّه «كتابٌ مكتوب من طرف الكفّار من أجل الكفار، وهو يرتكز على ما ينبغي أن يظهر من أيّ منظور مسلم بمثابة تبجيل جامح لشهادة من المصادر الكافرة»[4].

(1) ماديغان، دانييل، «تصدير»، ضمن: رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، مصدر سابق، ص16.

(2) John Wansbrough, Quranic Studies, op. cit, p. xxi.

(3) ibid, p. xxii.

(4) Patricia Crone and Michael Cook, Hagarism, op. cit. p. viii.

ويمكننا أن نورد رأي أحد الباحثين المحايدين من أهل الصناعة نفسها، وهو غيرهارد بويرينغ (Gerhard Bowering)، أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة يال الأمريكية، وهو رأي نستقيه من مساهمته في المؤلف الجماعي الذي نشره رينولدز، بمقالة عنوانها «**البحث الأحدث حول بناء القرآن**».

قال: «بناء على تقييم لهذا التاريخ المعقّد للنصّ، صرف باحثان غربيان النظر عن النظرة الإسلامية التقليدية حول القرآن في النصف الثاني من القرن الماضي، ولكنّهما انتهيا إلى استنتاجين مختلفين؛ ناقش جون وانسبرو (1977م) في اتجاه إثبات أنّ القرآن لم يُجمّع حتى مئتين أو ثلاثمئة سنة بعد موت محمّد، بينما حاجّ جون بورتون[1] (1977م) ليبرهن أنّ محمّداً نفسه كان قد أسّس سلفاً نسخةً نهائيّة للقرآن مكتوبة بحروف ساكنة»[2].

المعطيات نفسها التاريخية أو الفيلولوجية حول القرآن يمكن أن تؤدّي إلى قرارين تأويليين، أو إلى تقييمين جنيالوجيين متناقضين. ومن ثمّ، على الفلسفة أن تتساءل: أين تكمن الحاجة التأويلية إذاً؟ داخل أيّ سياسة حقيقية يقبع كلّ طرف من الأطراف؟

يكفي هذا النوع من المزاج المنهجي للتدليل على أنّ البحث في تاريخ القرآن لا يتعلّق بمعنى القرآن بالنسبة إلى مَن يؤمن به، أو بالنسبة إلى من يفكّر في أفقه، أو بالنسبة إلى الجماعة الحيّة التي تتأوّل نفسها من خلاله؛ بل فحسب بإرادة تقويض مؤسسة السلطة التي تتكلّم باسمه، ومن ثم تقويض العالم الروحي الذي يبني هويته بالانتماء التاريخي إليه.

إنّ القرآن حدث، أو عمل لغوي، من نوع إنجازي؛ نحن لا نفهم الحدث القرآني إلا بقدر ما ننتمي إليه. وفي معجم هايدغر نحن لا نفهم القرآن لأنّنا نؤوّله؛ بل نحن نؤوّله لأنّنا نفهمه.

---

(1) J. Burton, The Collection of the Qur'an, Cambridge University, Cambridge,1977.

(2) بويرينغ، غيرهارد، «البحث الأحدث حول بناء القرآن»، ضمن: رينولدز، جبرئيل سعيد، القرآن في محيطه التاريخي، مصدر سابق، ص122.

حين نقرأ كتاب المدعوّ كريستوف لوكسنبرغ، الذي عنوانه (**القراءة السريانية-الآرامية للقرآن: مساهمة في فكّ شفرة لغة القرآن**)[1] الصادر لأوّل مرة سنة (2000م)، ثمّ صدرت له نشرات منقّحة ومزيدة (2004، 2007م)، نشعر بأنّ القرآن علبة من المفردات والتعابير المنتزعة من نصّ لا يعنينا في حدّ ذاته؛ بل الأكثر من ذلك أنّ فهم لغته يتطلّب، بحسب لوكسنبرغ، أن نحيله على نصّ غائب غياباً مزعجاً. الحقيقة أنّ لوكسنبرغ لا يملك بين يديه سوى هذا المعطى التاريخي الأبكم المتعلق بخطّ الكتابة: أنّ المصحف الأوّل للقرآن قد نُسخ بخطّ يُسمّى «الكرشوني»، أو «الجرشوني»، وهو لا يعني سوى كتابة العربية بحروف سريانية[2]. وهو معطى تيبوغرافي لا يهمّ العربيّة وحدها؛ بل صار ممكناً، اليوم، مع باحث أمريكي معاصر في الآداب السريانية هو جورج أنطون كيراز (George Anton Kiraz)، أن نتحدّث بتوسّع عن «جرشونوغرافيا» (garshunography)؛ نعني كتابة أيّ لغة بوساطة خطّ لغة أخرى. والكرشوني خطّ خاص بالعربية في القرن السابع الميلادي، قبل توافرها على الانتشار الحروفي الكافي.

هذا المعطى الخاص بتاريخ الكتابة، وليس بتاريخ القرآن، حوّله لوكسنبرغ إلى ورشة بحث فيلولوجي في لغة القرآن، وانزلق من مجرّد تاريخ الخطوط في اللغات السامية إلى نظرية في تأويل القرآن. صحيح أنّ جمع القرآن وكتابته في مصحف حدث لا يقلُّ خطورة ميتافيزيقية عن ظاهرة الوحي نفسها؛ حيث إنّ نقل المقدّس من الشفوي إلى المكتوب قرارٌ يمسّ سياسة

---

(1) Christoph Luxenberg, The Syro-Aramaic Reading of the Koran. A contribution to the Decoding of the Language of the Koran, Verlag Hans Schiler, Berlin, 2007.

(2) Ibid, p. 326, note 386. «The findings made in the meantime as to the Relics of Syro-Aramaic letters in the Early Koran Codices in Higazi and Kufi Style, mentioned above and partially shown in this study, provide a further concrete evidence for the existence of a proto-Koran written in Garshuni/ Karshuni (i. e. Arabic with Syriac letters) corroborating the intimate connection between the Koran and the Syro-Aramaic culture».

الحقيقة في أفق جماعة تاريخيّة معيّنة؛ لكنّ معنى القرآن لا يمكن البتّ فيه بمجرّد تفتيش فيلولوجي عن جذور لفظيّة نائمة في لغة سامية أخرى تنتمي إلى العائلة اللسانية نفسها. ظهور القرآن جسداً خِطابياً هو حدثٌ كان قد وقع، وأعطى مفاعيله التداولية، في جماعة لم تكن الكتابة فيها استعمالاً عمومياً للعقل. ولذلك، إنّ العثور على ماضٍ لفظيّ لكلّ مفردة قرآنية هو مشكلٌ لا علاقة له بالكتابة؛ بل بجسد اللغات السامية. هي لغات تتقاسم بنى نحوية ولغوية صامتة، ترجع إلى عهود متطاولة. كان لا بدّ للقرآن من أن يُقال بلسان قوم معيّنين. ومن ثَمّ، لا مناصَ من استعمال حقل تداولي له جذور تاريخية مشتركة بين شعوب لها روابط جغرافية، أو تقاليد روحية متواشجة. لا توجد لفظة أساسية في اللغات السامية جميعاً لا يمكن العثور على مفردات مشابهة أو نسيبة لها، سواء في المبنى أم في المعنى.

إنّ المشكل لا يتعلّق بالقرآن بصفته حيواناً لغوياً تمّ إطلاق حملة مطاردة فيلولوجية من أجل تجريده من أصالته العميقة، وتحويله إلى أكبر «سرقة أدبية» عرفتها الإنسانية التقليدية؛ بل المشكل الذي يجدر بنا أن ننشغل به فلسفيّاً هو: لماذا كان المقدّس في حضاراتٍ، ولدى شعوبٍ، الشرق الأوسط، منذ أكثر من أربعة آلاف سنة، قائماً على سرديّة عليا متكرّرة تضمّ جملة من البنى النمطية، تعود غالباً إلى: 1- فكرة «الإله الشخصي». 2- فرضية التكوين أو «خلق» العالم. 3- شخصية آدم. 4- إنزال الكتب المقدسة. 5- ظاهرة «الوحي». 6- الرسالة أو النبوة. 7- الدينونة أو يوم الحساب. 8- الآخرة بدلاً من المستقبل... إلخ.

هل يعني هذا أنّ القرآن، في نواته الأخيرة، «وثيقة أنثروبولوجية» كما تقول جاكلين الشابي، حيث إنّ «إمكانية القرآن» ينبغي البحث عنها في «المخيال القبلي» و«الواحاتي» (oasique) الذي خرج منه[1]، والذي لم

---

(1) Cf. Jacqueline Chabbi, «La possibilité du Coran comme document =

يصبح «مسلماً بعد»، وليس لدى الجماعة التأويلية التي أسّست تقليد «الكتاب المقدس» عند العرب بعيداً عن أفق النبي محمّد؟ إلا أنّ نتائج هذه المقاربة لا تبدو واعدة كثيراً، ولا يبقى منها سوى اتهام النبي محمّد بأنّه خلع صبغة «قرآنية» (coraniser) على ثيمات يهودية -مسيحية، أو نقد سلطة المفسّرين المسلمين اللاحقين، كونهم عكسوا الخطة، وعملوا على خلع أساليب «الكتاب المقدّس» (bibliser) على معاني القرآن[1].

فلسفيّاً، لا نرى غير تقليد «توحيدي» أو «إبراهيمي» واحد يمتدّ على فترات متطاولة، لا فرق فيها بين عصر قديم متقدّم، أو عصر متأخّر. وهذه السردية التوحيدية، بعناصرها النمطية المتكرّرة في الكتب المسماة سماويّة، أسّست لنوع من الجماعة الأخلاقية المتميّزة هي الجماعة «الإبراهيمية»، التي أصبح الانتماء إليها معركة تأويلية مرعبة بين العقول والعصور والشعوب. وقد عمل دريدا جاهداً، في كتابات رشيقة، على إعادة إبراهيم المتعدد (اليهودي-المسيحي-الإسلامي) إلى الأفق السرّي لأوربا[2]. ولذلك، تنتاب القارئ للدراسات القرآنية حيرة فلسفيّة غير يونانية تماماً، تتمثّل في التساؤل المحرج جدّاً عن مدى صلاحية كلّ من يواصل مطاردة القرآن وكأنّه مجرّد مصحف تابع لمؤسسة فقهية، أو مجرّد خطّ كرشوني، أو سرقة أدبية، أو منحوتة حجرية في الصحراء[3]، أو جملة مقطّعة من المفردات الهائمة في المعاجم القديمة... إلخ. والحال أنّ المشكل الأساسي في القرآن لم يُطرَح

= anthropologique», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, Le Coran. Nouvelles approches, op. cit. pp. 189 sqq., 195 sq.

(1) Ibid. p. 204.

(2) Cf. J. Derrida, Foi et savoir, Paris, Seuil, 1996; J. Derrida, «Abraham, l'autre», in Judéités. Questions pour Jacques Derrida, sous la direction de J. Cohen et R. Zagury-Orly, Paris, Galilée, 2002; «La mélancolie d'Abraham», in: Les Temps modernes 2012 / 3, pp. 30-66.

(3) Cf. Frédéric Imbert, «Le Coran des pierres: statistiques et premières analyses», in: Mehdi Azaiez, Sabrina Mervin, Le Coran. Nouvelles approches, op. cit. 99 sqq.

بشكل مباشر. إنّ الكتب التوحيدية جميعاً تعاني من الهشاشة الكونية نفسها. إنّها تحتاج إلى تبرير ميتافيزيقي من نوع جديد؛ أي من نوع متعلق بآداب العناية بالحياة على الأرض في القرون القليلة القادمة. وفجأة تشعر بأنّ الدراسات القرآنية لن تساعدنا في بلورة علاقة فلسفيّة صحّية أو حيويّة، وليس فقط هووية بالنصوص المقدّسة، طالما هي منخرطة في نزعة «مراجعيّة» تحرّكها هرمينوطيقا بلا فنّ فهم، أو فيلولوجيا ضغائنيّة ممتنعة، سلفاً، عن تطوير أيّ وعود تأويلية موجبة، أو مساعدة، للجماعة التاريخية الحيّة التي مازالت تؤوّل نفسها في ضوء معنى القرآن دون أيّ اهتمام مهني، أو فيلولوجي، بخطّ المصحف. إنّ القرآن، على خلاف المصحف الذي هو مغلق على مضامين قوليّة مكرّسة، حدثٌ لغوي إنجازي. إنّ قارئ القرآن يفعل؛ أي يُنشئ أو ينصّب عالماً ينتمي إليه بمجرّد أن يخاطب جماعة مؤمنة حيّة تحوّل خطابه إلى عمل تداولي. ولذلك، لا تستطيع أيّ دراسات قرآنية غربية، تحصر نفسها في تحليل اللغة (القديمة) بوصفها مجرّد أقوال وصفية لعالم ميّت، أو هجره المنتمون إليه تاريخيّاً، أن تعدنا بأيّ فهم مناسب لنا. نحن جزء خطير من حدث روحي واسع النطاق وغير قابل للتحكّم فيه إلا بقدر ما نتحلّى بمسؤولية تأويلية إزاءه، وألا نعامله من خارج أفق الفهم الذي تشكّل على أساسه. إنّ المسؤولية التأويلية إزاء استعمالات المقدّس، في حربها المريرة ضدّ كلّ من يخلط بين الدعوة والحقيقة، سواء أكانوا مؤرّخين يخفون عنّا اللاهوت السياسي الذي يحرّكهم، أم لاهوتيين يلبسون قناع التنوير المزيّف، لهي مسؤولية فلسفيّة أخطر وأشدّ وقعاً على سياسة الحقيقة داخل مجتمع لا يزال تقليديّاً في مصادر نفسه؛ نعني: لا يزال محتاجاً في سرّه إلى كاريزما جماعة روحية صامتة أو صارخة أو مسلّحة أخطر من أيّ حرية أكاديمية شكلية تحصر مهمّتها في نقد التاريخ المؤسّساتي للمقدّس. إنّ الحقائق الموضوعية لا تزعج أحداً. فما يشغل الناس ليس تاريخ النصوص؛ بل فقدان ما ينتمون إليه. إنّ مسؤولية التأويل أخطر من موضوعية المعرفة، أو حرية الفهم.

15 §

الفلاسفة والعفو
تمارين في الغفران

«...اذهبوا فأنتم الطلقاء!»

حديث نبوي

«أنا منزّه عن نفسي؛ إذ لست نفسي، أنا تجاوز لا تجانس»

الحلاج، رسائل

«وقال لي: عفوي لا ينقُضُ حكمتي، وحكمتي لا تنقُضُ معرفتي»

النفّري، كتاب المواقف

«فقد بان لك عن الله أنّه في أينيّة كلّ وجهة، وما ثمّ إلّا الاعتقادات فالكلّ مصيب»

ابن عربي، فصوص الحكم

على الرغم من قدم معاني «العفو» و«الصفح» و«الغفران»[1]... والمصطلحات المرتبطة بها، من قبيل «الاعتذار»، و«الاعتراف»،

---

(1) في القرآن، مثلاً، بوصفه أحد مصادر أنفسنا القديمة، تأتي هذه المعاني في كرة واحدة: التغابن، 14. أو تتكرّر الإشارة إلى العفو والصفح معاً (النور، 22؛ المائدة 13؛ البقرة، 109).

و«الإقرار»، و«التوبة»،... وذلك في الثقافة الإنسانية على اختلاف ميادينها، في الدين والقانون والسياسة والأدب والفلسفة، لم يظهر طرح مسألة «العفو العام» على نطاق الإنسانية قاطبةً إلا في القرن العشرين مع ظهور مصطلح «الجرائم ضد الإنسانية» بعد الحرب العالمية الثانية. لأوّل مرة تنتصب الإنسانية بشكل قانوني لمحاسبة نفسها أو بعض أعضائها على نطاق كوني، وباسم نوع جديد تماماً من العدالة. ولأوّل مرة يُقْدم «النوع البشري» على إقامة محكمة عالمية لمقاضاة من أساؤوا إلى الشخص الإنساني بما هو كذلك، دون أيّ مكانة أخرى. ومنذئذٍ تحوّل «العفو» إلى تقنية أخلاقية تلجأ إليها الشعوب لتأمين انتقال مدني سلمي للسلطة، نحو مرحلة جديدة من التصالح بين أعضاء المجتمع الواحد. وهو يأتي عادةً مخلوطاً بأنواع من المحاسبة والمحاكمة تحت مسمّى العدالة الانتقالية.

- ولكن إلى أيّ مدى يحقّ لأيّ هيئة أو فرد محاسبة «المخطئين» أو «المجرمين» باسم «فكرة» الإنسانية، التي هي فكرة ثقافية من اختراع كانط وأنوار القرن الثامن الأوربي؟ أليس هناك طريقة أخرى للتأريخ لمعنى الانتماء إلى النوع البشري لا تمرّ ضرورةً بفكرة الإنسانية الأوربية؟ ثمّ: من يحقّ له أن يعفو؟ وعمّن؟ وفق أيّة صلاحية أخلاقية يمكننا أن نبرّر الصفح عن المجرمين؟ وهل يمكن أن يكون العفو حقّاً؟ حقّاً في الإنسانية نفسها؟

خليط من المعاني والمصطلحات يهاجم كلّ محاولة لتخريج مفهوم مناسب عن ثقافة العفو وآلياتها. علينا أن نميّز، عندئذٍ، بين «الصفح» (الأخلاقي) و«الغفران» (الديني)، ما هو في استطاعة البشر وما هو من اختصاص الآلهة. وحده الإله التوحيدي، مثلاً، يحق له أن «يغفر» الذنوب والآثام والخطايا للبشر «المخطئين» أو «الخطّائين»؛ وهو لا يفعل ذلك إلا من أجل أنّه يوجد بالنسبة إليهم على فرضية أنّهم «مخلوقات» وأنّه «خالق». ولكن ما إن نخرج من نطاق ثقافة التوحيد الإبراهيمي، وفكرة الغفران العمودية التي تصاحبها، وندخل في مساحة الإنسانية الشاسعة، سواء أكانت

وثنية أم علمانية أم، كما هو الحال الآن، «ما بعد علمانية» و«ما بعد دينية» معاً، حتى ندخل في ثقافة «الصفح» وآداب «العفو» الأفقية تماماً، والتي لا تتمّ إلا بين البشر المتساوين على صعيد البشرية وحدها.

إنّ أوكد ما يجعل الحاجة إلى ثقافة العفو مطلباً مدنياً للعيش معاً بين أعضاء «شعب» ما فهم أخيراً أنّه «كثرة» بشرية محكوم عليها بأن تؤلّف «جماعة» روحية لا خارج لها، هو ما سمّته حنّة أرندت[1] «استحالة الرجوع إلى الوراء»؛ ما إن توجد كثرة بشرية أخذت في «العمل» حتى يحتاج كل «أنا» إلى «صفح الآخرين» عنه حتى يستمرّ. قالت: «لولا صفح الآخرين عنا، الذي به نتخلص من تبعات أعمالنا، لبدت قدرتنا على الفعل كما لو كانت حبيسة فعل واحد يلتصق بنا إلى الأبد، ولبقينا ضحايا عواقبه...»[2]. ولكن لماذا؟ قالت: لأنّه «لولا التزامنا بالوفاء بالوعود، لكنّا عاجزين عن الحفاظ على هوياتنا»[3]. أية علاقة بين الصفح والوعد؟ وخاصة: أية صلة وعديّة بين الصفح والهوية؟

تحتاج كلّ هوية إلى نوع ما من التصالح مع نفسها حتى تستمر، لكنّ ذلك لا يتمّ من دون بلورة نوع ما من «المستقبل» المناسب؛ المستقبل كشكل من الوعد. إلا أنّه من دون آخرين يأتون في أفقنا من أجل مساعدتنا على احتمال الريبة من أنفسنا القديمة لن يتحقق أيّ نوع من الأمن الهووي، ولاسيما الأمن على المستقبل. ولذلك تؤكّد أرندت ما تسميه تسمية رشيقة بعبارة «ملكة الصفح»[4]. لا يتحقّق أيّ نوع من العمل المدني الذي يخلق الجماعة الحرة إلا باستعمال مناسب لملكة الصفح، ولا يمكن تصوّر كثرة

(1) Cf. Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne.Paris: Calman-Lévy, 1983, pp. 301 sqq.

(2) Ibid. p. 302.

(3) Ibid. p. 303.

(4) Ibid. p. 302.

بشرية من دون صفح. قالت: «الخلاص الممكن من الوضعية التي يستحيل فيها الرجوع إلى الوراء... يتحقق عبر ملكة الصفح»[1].

بيد أنّه حذار من فهم الصفح بوصفه صفقة مع الخاسرين؛ بل القصد أنّه «لا يوجد من يستطيع الصفح عن نفسه»[2]. ومن ثَمَّ نحن نحتاج إلى حضور الآخرين في مجالنا العمومي لتأكيد هذه الواقعة الأخلاقية والمدنية الكبرى: «هوية الإنسان الذي يَعِدُ، والإنسان الذي يفي بوعده»[3]. حضور الغير هو الذي يجعل الصفح ممكناً. ومن ثَمَّ الصفح مشكل هوويّ بامتياز.

ولذلك، ليس من العجيب أنّ الدين هو أوّل من قدّم صياغة عامة عن الصفح، وتمّ ذلك، بحسب أرندت، مع المسيح الناصري: هو الذي اكتشف الدور الذي يؤديه الصفح في أفق الإنسانية[4]. ولكن، هل يكفي أن نعيب على الصفح أصله الديني، ونطرده خارج المنظور العلماني؟ تنبّهنا أرندت ضدّ هذه الصفويّة في غير موضعها قائلةً: «إنّه قد قام بهذا الاكتشاف في سياق دينيّ، وإنّه قد عبّر عنه في لغة دينيّة، هذا ليس سبباً كي لا نأخذ هذا الأمر مأخذاً جدّياً في معنى علمانيّ تماماً»[5]. وبحسب أرندت كثيرة هي «التجارب السياسية الأصيلة» التي تمّ إقصاؤها من معجم التفكير السياسي بتعلّة كونها من مصدر ديني، ومن ثمّ إنّ عديد الإشارات في تعاليم المسيح هي ليست دينية إلّا عرضاً[6]. وأفضل مثال تسوقه، هنا، هو مسألة الصفح، حيث يبذّ الرومان على اليونان.

ومن ثمّ، هي تحاول الكشف عن الطابع الإنساني للصفح، الذي أشار

---

(1) Ibid.

(2) Ibid. p. 303.

(3) Ibid.

(4) Ibid. p. 304.

(5) Ibid. p. 304.

(6) Ibid. pp. 304-305.

إليه يسوع الناصري باعتباره هو من نقل الصفح من نطاق الاحتكار الكهنوتي إلى أفق البشر، بوصفه نوعاً من الهدية الإلهية[1]. ليس لأنّه الله المسيحي لا يصفح عن بشر لا يصفح لبشر مثله فحسب؛ بل لأنّ الحرية غير ممكنة في أفق البشر من دون علاقة أخلاقية مع ما فعلوه من قبل. حرية من دون ماضٍ أخلاقي أو دينيّ هي دعوة حمقاء بلا وعد. وذلك يعني، من جهة غير مباشرة، أنّ البشر لا يمكنهم الصفح عمّا يتجاوز طبيعتهم البشرية؛ أي ما لا يمكن لهم أن ينزلوا به العقاب. قالت: «إنّه لذو دلالة أنّ ميدان الشؤون الإنسانية قائم على أنّ البشر غير قادرين على الصفح عمّا لا يستطيعون معاقبته، وأنّهم غير قادرين عن معاقبة ما يبدو لهم غير قابل للصفح»[2].

ولا تجد أرندت أفضل دليل على ثقافة الصفح من الحب: «الحب وحده يستطيع الصفح»[3]. إلا أنّه حبّ يكاد لا يميّز نفسه من «الصداقة المدنية» (philia politiké) التي رآها اليونان، ولا هو غريب عن المفهوم الحديث للاحترام كما ضبطه كانط: «إنّه تقدير للشخص من خلال المسافة التي يضعها العالم بيننا»[4].

إنّ الصفح شخصيّ دائماً[5]، إلّا أنّه ليس ثمّة عفو إلا عن إنسان آخر. ولذلك، إنّ تطوير مفهوم مناسب عن «الآخر» هو شرط التفكير في معنى كوني للصفح. ليس أيّ آخر هو موضوع عفو؛ بل الآخر الذي أساء إلينا، ليس بالإساءة إلى حرمة الجسد التي تخصّنا فحسب؛ بل إلى تصوّر معيّن لهويتنا أو لأنفسنا. آلام الجسد البشري جزء من هويته، وكلّ ما يدخل في قصّة أنفسنا هو جزء منها، ومن ثَمَّ هو عرضة للإساءة. لا يكون عفو إلا عن

(1) راجع: الإنجيل، متى 18: 35؛ مرقس 11: 25؛ متى 6: 14-15.

(2) Hannah Arendt, Condition de l'homme moderne. op. cit. p. 307.

(3) Ibid. p. 308.

(4) Ibid. p. 309.

(5) Ibid.p. 308.

إساءة. لا يمكن أن نزعم أنّنا نعفو عن هدية أو عن شكل من السعادة أو من المحبة.

ولأنّ مصدر السؤال عن معنى العفو وعن ضرورته هو الألم البشري، وليس أي شيء آخر، فإنّ ما يسبق العفو دائماً ثقافة الثأر السحيقة القدم. كلّ ثأر هو انفعال حزين نجح في الاستقرار في القلب الإنساني وحوّله إلى مرجل للكراهية. لا يعني ذلك أنّ الثأر هو نفسه خطأ أو إساءة للإنسانية؛ بل إنّه طريقة غير مناسبة لمساعدة الإنسانية على الخروج من الحاجة إلى الإساءة كشكل من التواصل. قد يبدو أنّ من يعفو هو شخصٌ تخلّى عن نفسه أو عن حقه في الثأر، ومن ثمّ إنّه قد قبل بالإساءة، مثل أيّ حيوان خائف أو جبان أو مهزوم. لكنّ ثقافة العفو تشير إلى شيء آخر.

لا يتعلق الأمر بالقبول بالإساءة؛ بل بأنّنا عرضة للإساءة على نحو جذري. وعامةً هو قبول بهشاشة الكيان الإنساني، ومن ثم بالطبيعة البشرية بما هي كذلك. لا أحد من الذين أخذوا بالثأر يمكنه أن يزعم أنّه حقّق العدالة المنشودة من كل عملية ثأر: يظلّ الثأر رغبة في عدالة مستحيلة. وربما لذلك تبدو كل رغبة في تحقيق العدالة، على الرغم من وجاهتها، انفعالاً ثأرياً حزيناً.

هل طلب الإنسان شيئاً لا يمكن لطبيعته البشرية أن تحققه؟ هل العدالة مستحيل أخلاقي في أفق الكائن البشري؟ ولذلك هو يلجأ إلى ثقافة العفو والصفح كما لجأ سابقاً إلى ثقافة الغفران؟

يبدو أنّ فشلاً ما في جهازنا الأخلاقي، ومن ثم في تقنيات السلطة وآليات القانون التي طوّرها الإنسان إلى الآن، هو المسؤول عن تعثّر فكرة العدالة، وعن اللجوء إلى ثقافة العفو. وعلينا أن نتساءل مؤقتاً: هل اللجوء إلى ثقافة العفو نتيجة معقّدة لهشاشة فكرة العدل في أفقنا الأخلاقي والقانوني؟

ما يثير في كلام الفلاسفة المعاصرين عن العفو، مثل: يانكلفيتش[1]، ودريدا[2]، وليفيناس[3]، وريكور[4]، خاصةً، هو التوق إلى بلورة مفهوم كلي عن غفران يكون في أفق البشر، ومن ثمّ نكاد لا نميّز في كلامهم بين الغفران والصفح. لكنّ الكلي، في هذه الحالة، قد جاء قاسياً جدّاً ومتغطرساً؛ أي بلا مضمون إنساني. ولذلك، يُلاحظ عالم اجتماع، مثل إدغار موران، أنّ دريدا مثلاً، حين يتكلّم عن عفو محض ولامشروط، ويبلغ حدّ الصفح عمّا لا يمكن الصفح عنه، قد فصل العفو عن سياقاته أو خلفياته التاريخية، والحال أنّ «الصفح مقاومة لبشاعة العالم»[5].

لكنّ ما تسأل عنه الفلسفة ليس شيئاً مفصولاً عن الواقع إلى هذا الحدّ؛ إذ لا يتعلق الأمر بالبحث عن صفح كلّي يطول الجميع؛ بل بالسؤال عن مفهوم كلي للصفح، بفضله يصبح التفكير في جملة إشكالية الصفح أمراً ممكناً.

وما حاوله دريدا، في ندواته الأخيرة عن العفو، ليس بلورة عفو مجرّد وبلا مرجع؛ بل إضاءة طريفة على إقبال الإنسانية بعد الحرب على طلب الصفح تحت عنوان غير مسبوق: محاكمة دولية للمسيئين باسم مفهوم للعفو يزعم أنّه كوني. والحال أنّ هذا المفهوم عن العفو هو من أصل إبراهيمي، ولا يخصُّ الإنسانية بما هي كذلك. كيف نطالب شعوب الشرق الأقصى، مثل اليابان أو كوريا، بالدخول في ثقافة الغفران التوحيدية؟ أيّة وجاهة كونية

(1) Vladimir Jankélévitch, Le Pardon, Paris, Aubier Montaigne, 1967; «Pardonner» (1971), in L'Imprescriptible, Paris, Seuil, 1986.

(2) Jacques Derrida, «Le siècle et le pardon», in: Foi et savoir, Paris, Seuil, 2001, p. 101-133; Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible, Paris, Galilée, 2012.

(3) Emmanuel Levinas, «Envers autrui», in: Quatre lectures talmudiques, Paris, Minuit, 1968/2005, pp. 31-64.

(4) Paul Ricoeur, La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli Paris, Seuil, 2000.Epilogue: «pardon difficile».

(5) Edgar Morin, «Pardonner, c'est résister à la cruauté du monde», in: Le Monde des Débats, Février 2000.

لمثل هذا الموقف الأخلاقي؟ كيف يمكننا أن نقفز ما وراء نطاق الدولة الأمة الحديثة، والبحث عن نوع من الغفران الذي لا يمكن أبداً أن يخلو من رواسب دينية؟ ما تمّ باسم الدولة الحديثة أصبح شيئاً لا يمكن تحمّله أو تجاوزه إلا بتنشيط ذاكرة غفرانية توحيدية فرضت نفسها على الإنسانية الحديثة فرضاً.

وسوف ندين لدريدا طويلاً بهذا التنبيه الفلسفي من ظاهرة «العفو الكبير والمشهد الضخم للتوبة»، الذي انتصب في أفق الإنسانية المعاصرة ردّاً أخلاقياً واسع النطاق على «الجرائم ضدّ الإنسانية». وبعبارة دقيقة: ثمّة ما يسميه دريدا «عولمة العفو»، وهو أمر يشبه «مشهداً ضخماً للاعتراف المسيحي»[1].

ما يخيف الفلاسفة هو هذا التنشيط غير الواعي للاهوت توحيدي في الغفران لا أحد يمكنه الزعم بأنّه يسيطر على نتائجه السياسية على الإنسانية، ولاسيما إذا تمّت عولمته.

في هذا السياق بالذات، يعلن دريدا أنّ الصفح متى كان في خدمة غائية معيّنة، فهو ليس صفحاً خالصاً. لا يهدف الصفح إلى أيّ شيء، ولو كان علاج الإنسانية، أو نحواً من «إيكولوجيا الذاكرة». قال: «عليه أن يظلّ استثنائياً وخارقاً، في احتكاك مع المستحيل».

يعني المستحيل، هنا، معنى بعينه؛ هو «ما لا يقبل الصفح». وأطروحة دريدا المركزية والطريفة، والتي هي استئناف عالٍ لبعض تردّدات يانكلفيتش: لا يكون الصفح صفحاً خالصاً إلا حين يكون صفحاً عمّا لا يقبل الصفح[2].

(1) Jacques Derrida, «Le siècle et le pardon», in: Le Monde des Débats, Décembre 1999.
http://palimpsestes.fr/textes_philo/derrida/derrida-Le%20siecle%20%26%20le%20pardon.pdf

(2) Yves Charles Zarka, «Le pardon de l'impardonnable. Derrida en question», in: Archivres de Philosophie 77, 2014, p. 436.

«إذا كان ثمّة صفح، فإنّه لا يجب، ولا يمكن، أن يصفح إلّا عمّا لا يمكن الصفح عنه، عن الذي لا يُغتفَر- وبالتالي عن المستحيل»[1].

وبهذه الشجاعة الفلسفية على المضي قدماً نحو بلورة مفهوم لامشروط للصفح، ينفصل دريدا عن موقف يانكلفيتش، الذي تعثّر وانحسر في الدفاع عن الدعوى القائلة إنّ الجرائم ضدّ الإنسانية «لا تقبل التقادم»، قائلاً: «إنّ الصفح لا يعرف الاستحالة، ومع ذلك نحن لم نقل بعدُ الشرط الأوّل الذي من دونه سوف يكون الصفح بلا معنى... ورغم ذلك يوجد ما لا يمكن الصفح عنه، الذي هو ربما البقيّة غير القابلة للاختزال لنوع من الردّ غير المتناهي وغير المكتمل على الدوام»[2].

في لحظة من الوهن الأخلاقي تخلّى يانكلفيتش عن شجاعته الفلسفية. والحال أنّ شأن الفلسفة مع الصفح، كما ضبطه دريدا، هو أن تتوق من نفسها إلى الدفاع عن صفح بلا شروط، وخالص من أيّ واجب سابق أو غائية غريبة عنه. ويبدو أنّ لبّ المشكل هنا هو الآتي: كيف نحرّر العفو الحقوقي من ثقافة الغفران الدينية؟ هو عفوٌ حقوقي وليس قانونياً. لا يمكن سنّ قانون يرغم الناس على الصفح عمّن أساء إليهم، لكنّ الثقافة المدنية بإمكانها أن تدرّب شعباً من الشعوب على مسامحة نفسه من الداخل.

بقي علينا أن نسأل: ما نوع المساهمة التي يمكن لثقافتنا العربية الإسلامية[3] أن تشارك بها في النقاش العالمي (ولا نقول الكوني) حول مسألة العفو أو الصفح؟ أليس لها أيّة ميزة خاصة في بلورة مفهوم العفو، داخل التقليد التوحيدي نفسه؟

---

(1) Jacques Derrida, Pardonner, op. cit. p. 28.

(2) V. Jankélévitch, Le Pardon, op. cit. p. 204 et 206.

(3) Cf. Russell Powell, "Forgiveness in Islamic Ethics and Jurisprudence", 4 Berkeley J. Middle E. & Islamic L. 17 (2011), pp. 17-34.

في نطاق الدين التوحيدي عامةً، كان العفو مرادفاً للغفران؛ كان تجاوزاً عن الذنب، وتركاً للعقاب عليه تكرّماً أو صدقةً. كان العفو «طمساً ومحواً» لذنوب المسيء طمعاً في جزاء من نوع آخر. كان الغفران قائماً على عائلة الصفح الآتية: العفو عن الذنب؛ أي محوه، والعافية من السقم؛ أي الشفاء منه، والمعافاة عن الناس؛ أي الاستغناء عنهم. وكل ذلك تحت عنوان الله «العفوّ» الأكبر.

بيد أنّ علينا أن نعلم أنّ العفو في مصادرنا القديمة لم يكن مفهوماً عقديّاً مغلقاً على مسألة الذنوب؛ بل كان يشير أيضاً إلى معنى سياسي طريف تماماً: هو أن تُقبل الدية عن القتل العمد. ولاسيّما بناءً على افتراض خطير تماماً هو أنّ هذه خاصية تتميّز بها «هذه الأمة» من سائر الأمم. ويُقدّم ذلك على أنّه «عفو من الله وفضل منه»؛ أي شيء وهبه الله الإسلامي للمؤمنين به دون غيرهم.

ما تتميّز به تجربة الإسلام[1] مع العفو، إذاً، هو إدخال مفهوم الاختيار في أخطر طرح لمسألة العفو في جميع الثقافات، ونعني بشكل خاص العفو عن القتل العمد، ولاسيّما تأويل هذا العفو باعتباره شيئاً تُرك لنا تكرّماً من الإله نفسه. ثمّة إذاً أدب للعفو يمكن أن يضع لاهوت الثأر جانباً، ويفتح الطريق واسعاً نحو ثقافة الصفح بوصفها تقنيةً شرعيةً للإبقاء على الإنسانية في شخص المسيء. إنّه العفو عن الحياة بما هي كذلك. والعقل الإسلامي كان واعياً تماماً بأنّه يضيف شيئاً غير مسبوق إلى الفهم التوحيدي للعفو عن الإنسان؛ إنّه إمكانية تعليق حكم القصاص استجابةً إلى أدب من آداب الإله التوحيدي نفسه: أدب العفو ضرباً مخصوصاً من «الفضل»، والعرب كانت تأخذ الفضل مباشرة في معنى: عفا فلان لفلان بماله إذا أفضل له، والإفضال: هو إعطاء المرء ما لا يجب عليه. وقضية الحال: إعطاء الحياة

---

(1) راجع: القرآن، البقرة: 178.

هبةً تتجاوز صفة الواجب إلى فهم «الوجود» البشري بوصفه في ماهيته العميقة ضرباً من «الجود». قال ابن عربي: «لولا الجود لما كان الوجود»!.

العفو نوع من العطاء الذي لا يجب علينا. ومن ثمّ هو، في نواته الخاصة، حالة كرم استثنائية مبرّرها الأكبر هو التخلّق بأخلاق الإله بقدر طاقة الإنسان؛ أن نعفو هو أن نترك للغير حقّاً ليس علينا تركه، وعلى الرغم من ذلك نحن نتركه تفضّلاً.

في هذا المقام تحديداً، يمكننا أن نقرأ الحديث الرائع: «اذهبوا فأنتم الطلقاء!». نعني العفو عن أهل مكّة بعد فتحها. وعلى الرغم من أنّ العفو تقنية سياسية فظيعة هنا، إلّا أنّ إنجازها بذلك الشكل الدقيق من الحبكة في اللحظة التاريخية تلك كان، في حدّ ذاته، مراجعة عميقة لفكرة الغفران التوحيدية. لقد كان عفواً سياسياً بامتياز، إلا أنّه كان أيضاً عفواً نقل مشكل الغفران من مساحة الضمير المسيحيّة إلى أفق التاريخ السياسي للجماعة المدنيّة المنشودة. وحده عفو عمومي حرّ ولا مشروط يمكنه أن يفتح الباب أمام تكوين جماعة من المواطنين الأحرار.

ما يثير في هذا التخريج لمعنى العفو كونه لا يعوّل على فكرة القانون الأخلاقي أو المدني من أجل إقامة طقوس للعفو العام؛ ولذلك لا مجال لتنصيب لاهوت في العفو تكون له صلاحية أمرية أو زجرية. ليس العفو حكماً عقديّاً؛ بل هو أدب أو لا يكون.

وهناك مثال يذكره القرآن[1] هو تجسيد طريف لمعنى العفو المقصود: يمكن للمرأة، التي طلّقها زوجها دون الدخول بها أن تعفو له عن نصف المهر، كما يمكن أن يعفو الذي بيده عقدة النكاح، بأن يتمّم لها المهر كلّه. عفو المرأة هو أن تعفو عن النصف الواجب لها، فتتركه للزوج، أو يعفو

(1) راجع: القرآن، البقرة: 237.

الزوج بالنصف فيعطيها الكل. العفو هنا موقف شخصي وحميم، وليس قضية فقهية لها أحكامها. كذلك ليس للعفو حدّ كمّي: العفو عن النصف مثل إعطاء الكلّ هو هو. إنّه «معروف»؛ أي أدب سيرة وليس تجارة. لكنّ ميزة العفو الخفية، هنا، هي كونه عفواً بلا مسألة ولا تكلفة ولا مزاحمة، ومن ثمّ هو عفو غير مشروط بأيّ تجربة توبة أو شعائر ندم مخصوصة. - إنّ الصفح غير ممكن إلّا من الداخل؛ نعني أنّ الصفح لا يتعلق دوماً إلّا بإمكانات الصفح المطمورة في مصادر أنفسنا، ومن ثمّ أنّ تمارين الصفح هي، على الرغم من كلّ ادّعاءاتنا الحديثة، متجذّرة في تقاليد الغفران التي تقف عليها ثقافتنا منذ المعلقات والحدث القرآني: إنّ الصفح غير ممكن من دون تدريب مرير على الاعتذار وعلى التبرير؛ نعني من دون سياسات ذاكرة طويلة الأمد[1]. وهي سياسات لابدّ أن تشتمل، في نهاية المطاف، على كلّ أطياف «المذنبين» في منطق الملة (تحت أسماء متقادمة الصلاحية، من قبيل «الكافر» أو «الذمّي» أو «الفاسق» أو «الزاني» أو «شارب الخمر»... إلخ)، ولم يعودوا كذلك في منطق الحياة المدنية الحديثة لأنّهم اكتسبوا مرتبة «الفرد»؛ أي «الشخص» القانوني الذي يتمتّع بحقّ «الحياة الخاصة»، والكيان غير القابل للتجزئة الأخلاقية، ومن ثمّ لم يعد يمكن ممارسة أيّ وصاية «فقهية» على سلوكاته أو حرياته الفردية. ومن الباحثين من يؤكّد أنّ النصوص الإسلامية لا تخلو من عناصر تجعل قبول حتى «الأفراد الشواذ» (queer individuals)، أو «غير المصنّفين جنسيّاً» في الجماعة المسلمة العادية، أمراً ممكناً[2]. هم كانوا موجودين دائماً، وهذا يعني أنّ الصفح عن «اختلافهم الجنسي» قد كان

(1) Cf. Fethi Meskini, "Excuses, pardons et justifications ou politiques monothéistes", in: J. Poulain, H. J. Sandkühler, F. Triki (éds.), Justice, Droit et Justification. Perspectives transculturelles. Berlin, Peter Lang. Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2010, pp. 121 sqq.

(2) Cf. Muhsin Hendricks, «Islamic Texts: A Source for Acceptance of queer Individuals into Mainstream Muslim society», in: The Equal Rights Review, Vol. Five (2010), pp. 31-51.

متاحاً تحت أسماء تعطيليّة مثل «المخنّثين» أو «الخصيان» مثلاً[1]. والصفح مساحة أخلاقية ينبغي أن تظلّ مفتوحة، وأن تتوسّع باطّراد كي تحتضن كلّ الأنواع الاجتماعية التي لم تتمتّع بسياسات القبول إلى حدّ الآن.

بقي أن نسأل: ما الذي جعل الثورات العربية «ما بعد الحديثة» (ما بعد القومية) تنقلب فجأةً في جوفها الأخلاقي إلى محاكم غفران حزينة؟ لقد تكرّر ما وقع للإنسانية بعد الحرب العالمية الثانية نفسه: نصب محاكمات ضدّ جرائم الإنسانية ما فتئت أن انقلبت إلى خطابات محمومة في آداب الصفح والغفران. ولا يخلو أيّ خطاب عن الغفران، أو عن العفو، من إساءة إلى الضحايا، إساءة فتح باب النسيان عليهم.

وعلينا أن نسأل: أليس هناك طريقة مناسبة للتحلي بآداب العفو، ولا سيّما في معنى العبارة القرآنية الرائعة: ﴿ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ﴾[2]؟ ألا يوجد مكان للصفح الجميل بين الفرقاء؟ ولا سيّما بين أعضاء شعب يزعم أنّه واحد، أو يؤلّف جماعة واحدة؟

الصفح الجميل هو ذاك الذي يطول منطقة من العفو لا يمكن لأيّ صفح مشروط أن يبلغها. لا يحتاج الصفح الجميل إلى توبة، ولا إلى ندم، ولا إلى خجل في وجه المذنب حتى يصبح ممكناً. إنّه ممكن؛ بل لازم باسم أدب آخر تماماً، لا علاقة له بأيّ ضرب من التفاوض الثأري عن الاعتراف. ثمّة وعد كبير هو الذي يجعل الصفح الجميل ممكناً. وقد ندين للإسلام بخطوة عملاقة على الطريق نحو هذا الصفح الجميل؛ إنّه الوعد بعالم آخر. لكنّ فكرة «العالم الآخر» الرشيقة قد سقطت تحت براثن الفقهاء وعبدة الطاغوت، وانقلبت إلى مجرّد «آخرة» بلا أيّ وعود بشرية. وعندئذٍ فقدت فكرة الصفح الجميل تسويغها المتعالي. لا يكون الصفح جميلاً طالما هو يشترط توبة

---

(1) Kugle, S., Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims, Oneworld Publications, 2010.

(2) وردت في: القرآن، الحجر، 85.

المسيء، أو يشترط تحقيق نوع ما من الثأر أو المحاسبة أو العدالة... إنّ الصفح الجميل خطوة خارج نطاق الآخرية الحزينة التي ربطتنا بالمجرمين والمسيئين. وليس ذلك بسنّ أيّ قانون للعدالة الانتقالية؛ بل بمساعدة الشعوب على الانتقال إلى «مستقبل» آخر، وذلك بتحريرهم من عقلية المحاسبة «الأخروية». ولا يتمّ ذلك إلا بتوسيع مفهوم المسؤولية عمّا وقع، وتوزيعه بإنصاف على أعضاء الجماعة الأخلاقية التي ننتمي إليها. فقد يبدو المستبد فرداً، وهو في الحقيقة كان جهازاً أخلاقياً عميقاً لأنفسنا. ولذلك، لا يتعلّق العفو بفرد أبداً؛ بل بطبقة أخلاقية من طبقات أنفسنا، من العسير جدّاً أن نصفّي علاقتنا بها من خلال سنّ القوانين، ولو كانت قوانين العدالة الانتقالية.

قال دريدا سنة (1999م): «نحن جميعاً، على الأقل، ورثة أشخاص أو أحداث مطبوعة، بصورة جوهرية، داخلية، بجرائم ضد الإنسانية». وقال سارتر سنة (1943م): «أنا مسؤول عن الحرب مسؤولية عميقة كما لو أنّني أنا الذي أعلنتها».

هذا النوع من الإضاءة حقيق به أن يوسّع من مجال المسؤولية عن الذنب عامةً في أفق شعب ما، وأن يساعده على تبيّن الرهان السقيم الذي يتوارى داخل كلّ نقاش رسمي عن العفو: أنّ كلّ خطاب في العفو أو الصفح يخفي ضرباً معيّناً من الكبرياء.

قال كانط: «أمّا دين محمّد، فهو يتميّز **بالكبرياء**؛ إذ بدلاً من المعجزات هو قد وجد التأييد الخاص بإيمانه في الانتصارات وفي قهر الشعوب الأخرى، وطقوس عبادته كلها من نوع شجاع».

هل نحتاج اليوم إلى هذا النوع من الكبرياء؟ وكيف يمكن أن نجمع بين خلق الكبرياء وأدب العفو؟

لا يمكن للمسلم الأخير؛ نمط الانتماء الذي هو نحن تحت عناوين مختلفة، أن يعتنق ثقافة الصفح والعفو المدني إلا إذا نجح أوّلاً في العفو عن

نفسه؛ إنّ الصفح عن الذات أرقى وأوكد أشكال العفو، وهو شرط متعالٍ لكلّ نوع آخر من الصفح في أفق البشر. على المسلم أن ينجح في العفو عن نفسه، في معنى أنّ عليه، قبل كلّ واجب أخلاقي أو ديني آخر، أن يعفو عن كلّ إمكانات الخطأ أو الذنب التي تحملها ثقافته العميقة، وتنطوي عليها مصادر ذاته؛ ونعني بذلك كلّ الجرائم التي تمّت باسم تاريخه، أو قيمه العميقة، أو أحلامه القومية، أو أصوله العقدية.

لن نبدأ أبداً في بلورة مفهوم مناسب للصفح، وممارسته في أفق معاركنا الحالية، إلا متى نجحنا أوّلاً في الصفح عن أنفسنا؛ وذلك يعني أننا نجحنا في القبول بأنفسنا الجديدة في هشاشتها الحديثة، وعرضيّتها التاريخية، وطرافتها الفجّة. لا يمكن معالجة مسألة الصفح عن الآخر من دون أن ننجح أوّلاً في التصالح مع ذواتنا الجديدة، والقبول بها شكلاً مشروعاً من الانتماء الأصيل لأنفسنا، وقاعدةً محمودةً للإجابة عن السؤال «من» نحن؟ ومن لا يقبل بنفسه كما هو، في صيرورته البريئة، لن يمكنه أبداً أن يصفح عن غيره؛ لأنّ الصفح عن هذا الغير هو، في سرّه، صفحٌ عن الجماعة الأخلاقية التي ننتمي إليها، ومن ثَمَّ صفح عن طبقة ما من طبقات أنفسنا.

إنّ العفو عن الذات هو الذي يجعل ثقافةً ما تتخلى عن أخلاق الكبرياء، وتقبل أخيراً بآداب الصفح. فطالما احتفظ شعب ما بآخر داخلي أو خارجي يمارس عليه آخرية حمقاء يقتات منها كلّ انفعالاته الكئيبة، لن ينجح أبداً في اعتناق ثقافة العفو والتحلّي بها أدباً عمومياً لمواطنيه. ولا يكون المواطن عفوّاً إلا حينما يبدأ أولاً بالفصل الاختياري بين خُلق الكبرياء، الذي تحتاج إليه كلّ ممارسة دعويّة، وأدب الصفح، الذي تقوم عليه كلّ حياة حرّة.

❋ ❋ ❋

بمقام خاتمة
مِمَّ يمكن أن يتوب المؤمن الحرّ؟
أو في براءة الله من المؤمنين به

«...لا أمثّل به فيمثّل الله بي وإن كنت نبيّاً!»
حديث نبوي

«ما رجع من رجع إلّا عن الطريق. أمّا الواصلون فإنهم لا يرجعون»
الحلاج، رسائل

«فإنّ إله المعتقدات تأخذه الحدود، وهو الإله الذي وسِعه قلبُ عبده، فإنّ الإله المطلق لا يسعه شيء؛ لأنّه عين الأشياء وعين نفسه»
ابن عربي، فصوص الحكم

«وإن كان طاغية تودون خلعه عن عرشه فانظروا أوّلاً إن كان عرشه القائم في أعماقكم قد تهدّم»
جبران، كتاب النبي

حين كان المسيحيون يبحثون عن ألفاظ يونانية كي تعبّر عن معنى ديني، مثل «التوبة» أو «الندم» على الذنب، اختاروا اللفظة اليونانية (μετάνοια-métanoia) المكوّن من (méta) (ما بعد، ما يتجاوز،...)، ومن مقطع مشتقّ من الفعل (noein - νοειν) (فكّر، عقل، أدرك...)؛ وهو ما يعني «ما وراء

العقل»، أو النظر فيما أبعد من عقولنا... إنّ الفرق بين المعنى اليوناني (تغيير وجهة النظر) والمعنى المسيحي (الندم أو التوبة) هو كلّ مساحة النقاش حول ما يشيع في معارك الضمير في أفق الهوية المعاصرة. ولكن هل الندم توبة؟

جاء في (**كشاف اصطلاحات الفنون**)[1]: «التوبة في اللغة: الرجوع، وفي الشرع: الندم على معصية من حيث هي معصية، مع عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها». علينا أن نتساءل: «رجوع» إلى «أين»؟ ذلك أنّ المطالبين بالتوبة، اليوم، في عصر «الإرهاب»، هم أصلاً قد حطّموا مفهوم المكان المعاصر؛ أي مفهوم «الوطن»، وأقاموا أمرهم على أنّه لا وجود لأيّ «حدود» قومية أو هوويّة بين الناس أو الشعوب أو العصور. ومن ثمّ إنّهم باتوا فجأة بلا مكان قد يمكن الرجوع إليه. وهذه العلاقة الهلاميّة مع المكان هي جزء لا يتجزّأ من تصوّر جذريّ للانتماء؛ إنّه انتماء إلى «جماعة» أو «دولة» يمكن نصبها في «أيّ» مكان. ومع أنّ ربط التوبة بالندم علامة مهمّة على دلالة التوبة، إلا أنّ القيود التي أثبتها الفقه الإسلامي الكلاسيكي هي إشارات صارمة إلى أنّ التوبة لا تخلو من مفارقات مرعبة.

إنّ موضوع التوبة هو «المعصية» مع تمييز شديد من مجرّد «الزلّة». إنّ قتل الأبرياء ليس زلّة؛ أي ليس «فعلاً من الصغائر يفعله [الفاعل] من غير قصد»؛ بل هو «معصية»؛ أي «فعل حرام يقصد إلى نفسه مع العلم بحرمته». وهكذا، إنّ «الشرع» (أي فقه الملة الدينية) قد تلطّف في استخراج معنى التوبة حتى لا ينقلب الأمر إلى سخرية من الله بوسائل أخلاقية. لا يمكن أن يتوب «المؤمن» إلا عن «معصية». فما هو مباح ليس موضوعاً للتوبة. وأوّل مفارقة تعترضنا هنا أنّ المؤمن لو كان يعتقد أنّ القتل ليس معصية؛ بل «جهاد» صُراح، فهو في حِلٍّ من أيّ توبة، ومن ثَمَّ إنّ النقاش معه على أساس التوبة هو مغالطة فقهيّة لغير الناطقين بها. لا يندم المرء على «المباح» أو على «الطاعة» لأولي

(1) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار قهرمان للنشر والتوزيع، إسطنبول، 1984م، المجلد الأول، ص162-163.

الأمر؛ هذا يعني أنّ الإفتاء بالقتل يجعل المؤمن في حلٍّ من التوبة. وفجأة يتعقّد الإشكال؛ لأنّ «التكليف» قد غيّر من وجهه. لا يندم، إذاً، إلا من كان يشعر أنّ فعله «معصية» دينية وليس مجرّد «زلة» شخصية. قال التهانوي: «من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع أو خفة العقل أو الإخلال بالمال والعِرض لم يكن تائباً شرعاً». هو يميّز هنا بين ما هو ديني (المعصية) وما هو إنساني (صداع، خفة عقل، إخلال بالمال والعرض)، بين ما يدخل في «الحياة الخاصة» وما هو «عمومي». لكنّ ذلك يعني أيضاً: أنّ خفّة العقل قد تحمينا من مسألة التوبة. إنّ المجنون غير مكلّف، ومن ثَمَّ لا يمكن مطالبته بالتوبة، والمريض أيضاً لا يمكن أن نطالبه بالتوبة عن مرضه، وكذا المخلّ بماله وعِرضه.

وهكذا، ليست التوبة مشكلاً أخلاقياً إلا عرضاً. وبهذا هي مشكل عموديّ؛ أي إزاء سلطة شرعية، وبالتحديد غير بشرية. ليس المجتمع هو من نتوب إليه؛ بل الله. وهكذا علينا أن نتساءل: ما هي صلاحية مطالبة «الجهاديين» بالتوبة باسم السلم الاجتماعية مثلاً؟ أو باسم الدساتير الوطنية؟ ألا يُعدّ ذلك مهاترة ما-بعد-حديثة معهم؟

شرط كلّ نقاش عن التوبة مع «الجهاديّ» المعاصر (أي القاتل باسم الدين راهناً) هو أن نقنعه أوّلاً بأنّ القتل «معصية». وهذا هو المعنى اللطيف في قول التهانوي «الندم على معصية **من حيث هي معصية**». عبارة «من حيث هي» يسمّيها هايدغر «من حيث هي تأويلية». هذه العبارة هي التي تعيّن مقام النقاش عن التوبة. إذا لم يقتنع القاتل بأنّ القتل «هو» معصية؛ (أي معصية من حيث ماهيته)، فإنّ كلّ حديث عن التوبة هو شجار أخلاقي خارج قواعده. حتى لو أنّه أقرّ بأنّ فعله معصية، يجب أن يصاحب ذلك الإقرار «عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها». العزم قرار، لكنّ مضمونه ليس الفعل؛ بل تعطيل القدرة على الفعل؛ ذلك يعني أنّ العاجز أو غير المتمكّن من «القتل» لا يُعدّ موضوعاً للتوبة. ومن يترك ما لا يستطيع ليس تائباً. وحده القادر على القتل

يمكنه أن «يعزم» على عدم العودة إلى القتل. وهكذا، لا تنتج التوبة عن العجز أو الفشل. التوبة ليست فشلاً إجرائيّاً؛ بل هي قرار «شرعي»، حيث لا معنى لأيّ عامل نفسي (مثل صداع شارب الخمر أو خفّة عقله)، أو اجتماعي (الإخلال بالمال)، أو أخلاقي (العِرض). ومن ثمّ إنّ توبة المتديّنين تقع خارج مفردات النقاش الحديث عن «النقد الذاتي»، أو «مراجعة المواقف». هي اعتراف بأنّ القتل مثلاً «معصية من حيث هي معصية». وهذا تقرير مقوليّ يتعلّق بمقولة التوبة، كونها موقفاً تأويلياً يفهم المعصية «بوصفها» معصية، وليس بوصفها شيئاً آخر لا يدخل في تعريفها «الشرعي». وهي، في الآن نفسه، عزمٌ أو قرار جذري بعدم العودة إذا تيسّرت القدرة على إتيان الفعل نفسه. بذلك يتوضّح أنّ الندم ليس توبة إلا استبشاراً؛ أي كنوع من الدعوة إلى التوبة، وهي دعوة لا يمكن أن تتمّ إلا بين «متديّنين» داخل الجماعية الدينية نفسها، وليس بين «جهاديين» و«مجتمع مدني» حديث.

ومن المفيد، هنا، أن نذكّر بأنّ الجدل حول صحة التوبة في الإسلام الكلاسيكي لم يكن بسيطاً، أو على سمت واحد، أو خالياً من المفارقات؛ بل كان نقاشاً ثريّاً ومعقّداً ومؤلماً. مثلاً: إنّ أطروحة المعتزلة عن التوبة لم تكن موضع ترحيب عند أهل السنة؛ إذ تشترط المعتزلة في التوبة أموراً ثلاثة: «ردّ المظالم، وأن لا يعاود ذلك الذنب، وأن يستديم الندم». وعند أهل السنة هذه الأمور «غير واجبة في صحة التوبة»، وذلك على هذا النحو: هم يخرجون ردّ المظالم من باب الندم، ولا يشترطون عدم المعاودة، وأخيراً يرون أنّ استدامة الندم لا يخلو من «الحرج المنفي عنه في الدين». هذه الاعتراضات الثلاثة تقودها نزعة واضحة للتخفيف في شروط التوبة: التوبة لا تحتاج إلى محاسبة، والتوبة ليست موقفاً نهائيّاً من الحياة، والتوبة يجب حمايتها من «الحرج» الذي يؤدّي إلى إفساد أصل الدين، فهي ليست تعجيزاً. وذلك يعني أنّ المطالبة بالتوبة ينبغي أن تُفصل عن المحاسبة القانونية، وهي لا ترتبط بالندم إلا بشكل ظرفي، وينبغي ألا تكون فوق طاقة البشر.

هذا الجدل حول صحة التوبة سمح بتطوير جهاز مفاهيمي مثير حولها. فتمّ اختلاف كبير حول مفاهيم «التوبة المؤقتة» (في وقت دون وقت)، و«التوبة المفصّلة» (عن أمر دون أمر)، وتوبة العوام (أي توبة الذنوب)، وتوبة الخواص (أي توبة الغفلة عن الله)، وتوبة الإنابة (أن تخاف من الله من أجل قدرته عليك)، وتوبة الاستجابة (أن تستحي من الله بقربه منك)...؛ بل تمّ تخريج تأويلي للتوبة بناء على بنية تجربة الزمان الخاصة بالمؤمن في العصر الوسيط. «قال أهل السنة شروط التوبة ثلاثة: ترك المعصية في الحال، وقصد تركها في الاستقبال، والندم على فعلها في الماضي». وهذه فينومينولوجيا صغيرة عن التوبة باعتبارها تأخذ بنيتها العميقة من الشعور الثلاثي بالزمان: فالتوبة لا تكون إلا في «الحال». ليس هناك توبة لا تتمّ في الحاضر، هي موقف حضوري بحت؛ والتوبة قصد نحو المستقبل، هي عزم على نوع جديد من المستقبل؛ لا معنى لتوبة بلا وعود؛ أي بلا مستقبل، أو عاجزة عن المستقبل؛ والتوبة ندم على الفعل الماضي، فلا معنى لتوبة بلا ذاكرة.

وهو تفريع إشكالي وجد في كلام المتصوّفة أنحاء مثيرة من التأصيل. ولاسيّما على أساس الربط بين التوبة والنسيان. هل التوبة نسيان؟ لا يمكن فهم ندم لا ذاكرة له. فالناسي ليس نادماً. ومن ثمّ إنّ التائب هو من يجيد تذكّر الذنب الذي اقترفه. وهكذا قال السري السقطي (من أعلام التصوّف السنّي في القرن الثالث الهجري): «التوبة أن لا تنسى ذنبك». لكنّ التهانوي سرعان ما يأتي بقولة للجنيد، ويؤكّد أنّه «لا تناقض بين العبارتين»، ألا وهي: «التوبة أن تنسى ذنبك». إنّ التوبة مصطلح يقول الشيء وضدّه، هو سمة رائعة سوف يطلق عليها هيغل صفة «الروح التأمّلية للغة»، تلك التي تعرض عن العناد بين «إمّا... أو»، وتقول الأمرين في لمسة واحدة. والمتصوّفة يذهبون بالتوبة إلى أقصى احتمال لها، حيث يقول الثوري: «التوبة أن تتوب عن كلّ شيء سوى الله»؛ وقال رويم بن أحمد: «معنى التوبة أن تتوب من التوبة».

هذا التدرّج الصوفي في مقامات التوبة: من عدم النسيان إلى النسيان إلى توبة التوبة قد يؤدّي استدعاؤه، اليوم، في النقاش الحالي حول توبة الإرهابيين، إلى مهزلة فقهية. إنّها مهزلة النقاش حول مفردات الملة، ولاسيما شطحاتها الصوفية، ولكن على ركح المجتمع الحديث؛ حيث تكون لكلّ نوع من الخطاب محامل تداولية مرعبة. وكلّها تصبّ إمّا في تنصيب مغالطات عمومية حول التوبة، وإمّا في محاولة معالجة مشكل أمنيّ بوسائل دينيّة. وفي الحالتين تسود إرادة خطاب مضرّة، حتى لو كانت بريئة.

إنّ الرهان المعياري الكبير هنا: كيف يمكن الجمع في مستوى حجاجي واحد بين توبة المؤمنين (في فقه الملة) و«توبة الإرهابيين» (في قانون الدولة الحديثة)؟ إذ بقدر ما تتبيّن طرافة مفهوم التوبة في فقه الملة؛ حيث إنّ «التوبة هي صفة عامة للمؤمنين»، يرعبنا الدفاع السياسي عن توبة الإرهابيين، وكأنّ مفهوم التوبة يمكن أن يخرج من عقيدة الإرهاب الحديثة. إنّ الإرهاب نوع العدميّة الخاصة بالمجتمعات التي لا تزال تستمدّ من الدين شطراً أخلاقياً حاسماً من مشروعيتها العميقة. ومن ثَمّ إنّ فصل الدين عن الإرهاب هو الشكل الوحيد من تحرير التوبة من غير المؤمنين بها. لا معنى لأيّ نقاش حول توبة الإرهابيين. لا يتوب إلا المؤمنون. موضوع الإرهاب هو قتل الأبرياء. أمّا الإيمان، فهو براءة الله في أفق الإنسانية. وحده الله إذاً يتوب عن المؤمنين...

ولكن، هل يوجد إيمان بلا إسلام؟

لو أخذنا ما جاء في (**كشّاف اصطلاحات الفنون**)[1] للتهانوي (المتوفى سنة 1745م، والمزامن للتنوير الأوربي دون أن يعاصره، ولكن خاصةً باعتباره أحد آخر نصوص الملّة حول ماهيتها العميقة وبنى وعيها بذاتها من دون أيّ علاقة ببراديم الحداثة)، في ما يتعلّق بدلالة «الإسلام» و«الإيمان»،

(1) المصدر نفسه، ص696-697.

لوجدنا أنفسنا أمام مسألة مثيرة وجديرة باستئناف المساءلة على الدوام. قيل: «الإسلام هو لغة الطاعة والانقياد، ويطلق على الانقياد إلى الأعمال الظاهرة... وعلى هذا المعنى هو يغاير الإيمان، وينفكّ عنه؛ إذ قد يوجد التصديق مع انقياد الباطن دون الأعمال» (ص696). والسؤال هو: إذا كان الإسلام ينحصر في الأعمال الظاهرة، وإذا كانت تلك الأعمال تعود في جوهرها إلى مجرّد الطاعة والانقياد، فهذا يعني أنّ الإسلام أساساً بنية «سلطة» أو تدبير لأمر عام، أو سياسة إرادة عامة لدى أهلها. أوّل نتيجة، هنا، هي أنّ مصطلح «الإسلام السياسي»، إذاً، مفهوم زائف. هو حشو خطابي وعلينا الكفّ عن استعماله؛ لأنّه يوحي للسامع بوجود إسلام غير سياسي. وهذا ممتنع سلفاً؛ إذ ليست السياسة غير آليّة الطاعة والانقياد تحت سلطة ما مهما كان نوعها. ثمّ لماذا تمّ حصر التعريف الفقهي في شرط واحد هو الطاعة أو الانقياد؟ ما الذي جعل الفقهاء يختزلون دلالة الإسلام المتشعّبة في معنى الطاعة أو الانقياد؛ أي في نوع من الحرية السالبة؟ وخاصةً: هل ما زال هذا الردّ الفقهي (في معنى الإبوخيا الفينومينولوجية) ضروريّاً، أو هل ما زال يحتفظ بادّعاء صلاحيته بالنسبة إلى «مسلمي العصر ما بعد الحديث»؟

إنّ نكتة الإشكال، هنا، في دلالة هذا الاستدراك المزعج: «وعلى هذا المعنى هو يغاير الإيمان وينفكّ عنه». لنسأل إذاً: أيّ معنى عندئذٍ لإسلام «مغاير» للإيمان و«منفكّ عنه»؟ يبدو مفهوم «التغاير» مثيراً هنا. التغاير صيغة مشاركة من «الغير». نعني: أنّ الإيمان بدوره يغاير الإسلام وينفكّ عنه. بطبيعة الحال، هناك أقوال فقهية «أخرى» استطاعت أن تفرض تأويلاً مخصوصاً لمشكلة الفرق بين الإسلام والإيمان، ولاسيّما أنّها مشكلة قد أثارها القرآن وحسمها بوجه ما (في الآية 14 من سورة الحجرات: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ﴾). كانت الصيغة الرسميّة، غير المزعجة لنموذج السلطة الاستبدادية القائمة على منوال «الطاعة والانقياد» (وهو نموذج الملك في المجتمعات القديمة، سواء أكانت وثنيّة أم

ملّية)، تنصّ (بحسب خبر ابن ماجه) على أنّ الإسلام «يغاير الإيمان ولا ينفكّ عنه» (نفسه). كيف؟

علينا أن نفحص أوّلاً عن معنى لفظة «الدين»، الذي هو مفترض سلفاً تحت مصطلحي الإسلام والإيمان. جاء في (**الكشّاف**) أيضاً: «الدّين بالكسر والسكون في اللغة يُطلق على العادة والسيرة والحساب والقهر والقضاء والحكم والطاعة والحال والجزاء، ومنه مالك يوم الدين، وكما تدين تدان، والسياسة، والرأي، ودان عصى وأطاع وذلّ وعزّ من الأضداد» (نفسه، ص503). ذلك يعني أنّ الأمر في الحالتين يتعلق بنموذج «الطاعة والانقياد»، وهو المعنى الحقيقي للفظة «الدين» في العربية، وهو معطى خطير جدّاً؛ لأنّه قد يعني بالتحديد أنّ لفظة (religio) اللاتينية، التي تمّ نحتها لوصف العقيدة المسيحية هو مصطلح لا يترجم معنى «الدين» في العربية القرآنية. ومن ثمّ إنّ «الدين» لدينا هو مفهوم مختلف تماماً عن مقابله السائد في اللغات الغربية؛ إذ على الرغم من كثرة هذه المعاني الأصلية، لا تقابل في شيء دلالة اللفظ اللاتيني. (religio) لفظ لاتيني أثار جدلاً بين القدماء وبين المحدثين في التراث الغربي؛ وقد تمّ إرجاعه، في أغلب الأحيان، إلى جذرين لغويين: أ. (relegere)؛ أي «إعادة القراءة»، أو القراءة ثانيةً لقول أو نصّ ما (وهو اختيار دافع عنه شيشرون، وهو استخدام سائد في الدراسات باللغة الفرنسية)؛ وب. (religare)؛ أي «الارتباط» بالله عن طريق التقوى (وهو اختيار سانده كلّ من سارفيوس ولاكتانس ضدّ شيشرون؛ وهو استعمال سائد في الدراسات باللغة الإنجليزية). ولكنّ علماء اللاهوت المسيحي، من أوغسطين إلى توما الأكويني، قد نهلوا من تأويل الاختيارين، ولاسيما أوغسطين، الذي أرجع اللفظة إلى معنى «الاختيار»؛ أن يختار المرء إلهه على سائر الموجودات. لكنّ الدلالة الاصطلاحية للدين، بالمعنى الحديث والمستعمل اليوم، لم تستقرّ، بحسب المؤرخين، إلا في منعطف القرنين السادس عشر والسابع عشر للإشارة إلى الطوائف الدينية أو الكنائس.

ما يهمّنا، هنا، أنّ لفظة «الدين» لدينا لا هي تعني «إعادة القراءة»، ولا هي تدلّ على معنى «الارتباط»؛ بل هي تعني رأساً، وبشكل صريح، «الطاعة» وكلّ مفردات السياسة اللازمة لها. هو علاقة سياسية بحتة، وليس فضيلة خطابية (إعادة القراءة)، أو قيمة أخلاقية (رابطة التقوى). ومن ثمّ إنّ «التديّن» في العربية لا يعني سوى «الانقياد» (نفسه، ص503). وما يؤكّد ذلك أنّ لفظة «الديانة» لا تختلف عن ذلك؛ إذ تحيل على ألفاظ مرادفة من قبيل «القضاء والحكم والشرع».

إنّه بهذا المعنى تحديداً علينا أن نفهم الآية (19) من سورة آل عمران (﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾)، أو الحديث المتواتر («الإسلام أن تشهد أنّ...»)[1]: إنّهما يقرّران المعنى السياسي العميق للدين. أمّا الإيمان، فهو شيء آخر.

نشير بديّاً إلى أنّ مصطلح الإيمان لم يكن خالياً من الالتباس والتحيّر؛ فهو يحتمل معاني شتّى ويُؤخذ على أنحاء عدّة. جاء في (**الكشّاف**): «الإيمان هو في اللغة التصديق مطلقاً، واختلف فيه أهل القبلة على أربع فرق» (ص94). نواة الدلالة، هنا، هي «التصديق». وما أبعد التصديق عن الطاعة السياسية. أمّا المعاني الأربعة، فهي: أ. «الإيمان فعل القلب فقط»؛ ب. «الإيمان عمل باللسان فقط»؛ ج. «الإيمان عمل القلب واللسان معاً»؛ د. «الإيمان فعل بالقلب واللسان وسائر الجوارح» (ص94-95). ما نلاحظه أنّ المعنى الأوّل؛ معنى التصديق بالقلب فقط، معنى الإيمان حيث «الإقرار باللسان ليس بركن فيه ولا شرط»، هذا المعنى لم يستقرّ في أفق الملة. كان المعنى واضحاً، وكان قائماً على مسلّمة رائعة تقول: «من عرف الله بقلبه، ثمّ جحد بلسانه ومات، قبل أن يقرّ به، فهو مؤمن كامل الإيمان» (وهو قول جهم بن صفوان). في هذه الحالة تمّ تنصيب معنى الإيمان باعتباره فعلاً قلبيّاً

(1) الحديث رواه مسلم في: صحيح مسلم برقم: 8.

خاصاً تماماً؛ بل لا يحتاج حتى إلى التلفّظ به أمام أيّ سلطة أخرى. كان المقصود هو الإيمان باعتباره حرية موجبة لدى المؤمن تمنع أيّ سلطة خارجة عنه أن تحاسبه أو تعاقبه. - لا نحتاج، هنا، إذاً، إلى التمييز المسيحي بين الدين العمومي والدين الخاص حتى نفهم نواة الإيمان لدينا. كان المتكلّمون قد استبصروا هذا النوع من الإيمان المستقلّ، الذي لا يدين بنفسه إلى أيّ جهة غريبة عنه؛ إيمان من دون سلطة «أولي الأمر». المشكل، إذاً، ليس في القدرة العقلية على اقتراح تعريف مناسب للإيمان؛ بل في قدرة الملة على تحمّل هذا النوع من التعريف الحرّ. لم تكن الملة جاهزة ولا ملائمة لتنصيب الإيمان المستقل أو الشخصي في فضاء الجماعة المؤمنة. لذلك، يمكننا أن نقرأ المعاني الثلاثة الآتية لمصطلح الإيمان باعتبارها نوعاً من سياسة الحقيقة التي تعمل جاهدة لتجريد الإيمان من كفايته «الإنشائيّة»، وتحميله أعباء فقهية سوف تنتهي -لا محالة- إلى مماهاته مع «الإسلام» أو «الدين» بالمعنى المشار إليه. في المعنى الأوّل (المعنى أ) الإيمان هو «فعل القلب فقط»، لكنّه سرعان ما أصبح مطالباً بالإقرار باللسان (المعنى ب)، وبعمل القلب واللسان (المعنى ج)، وأخيراً بفعل القلب واللسان وسائر الجوارح (المعنى د). وعندئذٍ، تمّ النجاح الفقهي في رسم المماهاة السياسية بين «الإيمان» و«الإسلام». عامةً يمكننا أن نقترح التوزيع الآتي: إنّ الملة جهاز روحي وسياسي لا يمكنه، أو ليس مؤهّلاً لـ، أن يتحمّل الإيمان الحرّ من كلّ طاعة بالأعمال الظاهرة (المعنى أ)؛ نعني: لا يمكنها أن تتحمّل إيماناً بلا إسلام؛ فنمط الإيمان الذي تحتمله الملّة هو ذاك الذي أخذ طريقه نحو التماهي مع الإسلام (باللسان، وهو الإسلام التلفّظي، أو بالقلب واللسان، وهو الإسلام الأخلاقي، أو بالقلب واللسان وسائر الجوارح، وهو الإسلام الفقهي).

لم يكن «الإسلام» (أي سياسة الطاعة) هو الأفق الوحيد للإيمان (أي التصديق بالله والرسول)؛ بل هو نتيجة إرادة سلطة سرعان ما حوّلت مجرّد «فعل القلب» إلى خطّة سلطانية (لسانية، ثمّ قلبية/ لسانية، وأخيراً قلبية/ لسانية/ فقهية).

ما يجدر بنا أن نعيد البحث فيه هو طرافة تفطّن الفقهاء إلى أنّ الإيمان ليس واحداً؛ بل جملة من حالات التصديق المتفاوتة في القوة والضعف، أو في الحقيقة والظن. ولذلك، حين توافروا على «إرادة اجتهاد» مناسبة توقّفوا عند «إيمان أكثر العوام» وإيمان «أطفال المؤمنين» و«إيمان المقلّد»... وبنوا أعذاراً وتقييداتٍ مرنة ورشيقة؛ إذ تطرّقوا إلى «الإيمان الإجمالي» (مثل الإيمان بالملائكة)؛ أي دون تفصيل قد يهدم أصل الإيمان؛ وقبلوا بصلاحية الحكم بوساطة «الظن الغالب» باعتباره من جنس «حكم اليقين»، وأثبتوا «إيمان الأولاد» من دون تصديق خاص؛ بل فقط بناءً على إيمان الأبوين، واجتهدوا في أنّ جحد الإيمان باللسان لضرورة قاهرة لا ينقص من الإيمان في شيء؛ بل إنّ مجرد الإقرار باللسان هو إيمان أيضاً (ص94)؛ لأنّ نواة المشكل في فعل القلب وليس خارجه، وتمّ الاستناد إلى حديث رشيق، لا سلطة فيه، يقول إنه «يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان»[1] (ص95)؛ بل إنّ أصحاب الحديث قد أثبتوا تعريفاً رائعاً للإيمان يقول: «إنّ المعرفة إيمان كامل وهو الأصل» (نفسه).

والسؤال: إذا كان البراديم الفقهي قادراً على اختراع ادّعاءات الصلاحية الكافية للدفاع عن حقيقة الإيمان الحرّ، فلماذا عزف الفقهاء عنه، وعوّضوه بأنماط من الإيمان لا تختلف عن «الإسلام»؛ أي عن سياسات الطاعة والانقياد؟ لماذا تمّت إزاحة الإيمان من «المعرفة» إلى «الطاعة»؟

يبدو الإيمان بمثابة واقعة روحية خطيرة جدّاً لا يجوز للحاكم أن يتركها من دون قيد فقهي. وكلّ تاريخ الملة هو تاريخ تقنيات السيطرة على فعل الإيمان وتدجينه في سياسات الطاعة. وبهذا المعنى، إنّ نقد الدين لا يطال نواة الإيمان. إنّ الدين نفسه عدوّ الإيمان، إذا هو لم يذعن للطاعة والانقياد. ولذلك، يقع العمل بشكل حثيث على ضبط تجربة الإيمان وحصرها في

(1) الحديث رواه البخاري في صحيحه برقم: 7439.

جهاز فقهي صارم. وأوّل خطوة داخلية هنا هي القول: إنّ «أصل الطاعات هو الإيمان» (نفسه)، ثمّ تلت ذلك مجموعة من التنسيبات تنتهي إلى تجريد الإيمان من نواته الأصلية؛ أي التصديق أو فعل القلب.

إنّ القصد هو نقل الإيمان من طور التصديق إلى طور الطاعة. والمعتزلة أشارت إلى نوع من «الإيمان المتعدّي»: أنّ الإيمان في معنى «أداء الواجبات» هو «منقول نقلاً ثانياً من التصديق إلى معنى آخر» (ص95-96). ولذلك، تمّت بلورة نوع من الإيمان الشكلي: هو مجرّد «اجتناب كلّ الكبائر». لكنّ الفقه الرسمي لم يكن على هذا الاستعداد للقبول بالإيمان الحر. كان المقصد الفقهي هو جرّ الإيمان إلى الخروج من البساطة (الشعورية) إلى التركيب (السياسي): ما تمّ تنصيبه هو مركّب فقهي من قبيل: «الإيمان مجموع ثلاثة أشياء التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان» (ص96). والحقيقة أنّ هذا ليس تعريف الإيمان؛ بل هو تعريف الدين. والخلط بين الإيمان والدين هو سرّ سياسة الطاعة، وهو ما يحتاج إليه نمط الحكم في أيّ عصر.

تكمن سياسة الطاعة في ربط الإيمان بشروط غريبة عنه إلى حدِّ صياغة مبدأ خطير جدّاً لسياسة التكفير، مفاده أنّ «من ترك شيئاً من الطاعات فعلاً كان أو قولاً خرج من الإيمان» (نفسه). إنّ الخروج من الإيمان هو التهديد الفقهي الرسمي لكلّ إيمان حرّ في أفق الملّة. ومن المؤسف أنّ المعتزلة (أو دعاة العقل في ثقافة الملة) لم ينجحوا في أكثر من تحقيق مكاسب خطابية حول هذه المسألة أشاروا إليها بعبارة «المنزلة بين المنزلتين»: أنّ من خرج من الإيمان «لم يدخل في الكفر؛ بل وقع في مرتبة بينهما» (نفسه). إنّ نواة الإشكال تكمن في الربط المفترض بين الإيمان وبين الطاعات. هذا الربط حوّل الإيمان إلى حيوان مطارد داخل غابة الملّة. وفتح باب التكفير؛ وهو ما قام به الخوارج؛ إذ هم يرون أنّ «ترك كلّ واحد من الطاعات كفر» (نفسه). وعلى الرغم من أنّ السلف يثبتون أنّه «لم يخرج من الإيمان لبقاء أصل

الإيمان الذي هو التصديق بالجنان» (نفسه)؛ فهم لا يتخلّون عن سياسة الطاعة. ونلاحظ عندئذٍ الإحراج الدفين هنا؛ من جهة الإقرار بأنّ «أصل الإيمان هو التصديق بالجنان»؛ ومن جهة عدم التخلي أبداً عن ضرورة الطاعة. ولذلك يُنقل عن الشافعي (الذي يعترف بأنّ هذه المسألة في غاية الصعوبة) قوله: «الإيمان هو التصديق والإقرار والعمل؛ فالمخلّ بالأول وحده منافق، وبالثاني وحده كافر، وبالثالث وحده فاسق» (نفسه). النتيجة الخطيرة هنا هي: أنّ من يقف، إذاً، عند «أصل الإيمان» فقط هو كافر أو فاسق. ومن السخرية بمكان عندئذٍ أنّ المخلّ بالتصديق؛ أي بأصل الإيمان هو «منافق» فقط، وليس كافراً أو فاسقاً. وذلك يعني أنّ الكفر والفسق ليس لهما أيّ علاقة بأصل الإيمان؛ إذ الكفر هو عدم الإقرار باللسان؛ والفسق هو عدم العمل بالطاعات. الكفر والفسق يقعان خارج دائرة الإيمان لأنّهما يتعلقان بشيء غريب عن الإيمان هو سياسة الطاعة التي تحتاج إليها دولة الملّة. يعترف الشافعي بالصعوبة من حيث هو عالم أو باحث؛ لكنّه يواصل اجتهاد الملة لصيد الإيمان وتدجينه لأنّه فقيه. ونحن (المحدثين) علينا ألا نغفل طرافة ذلك الاجتهاد، ولاسيّما من ناحية مفهومية. ليس فحسب لأنّ السلف يعترفون بأنّ الخلاف في بعض الأحيان لفظي؛ لأنّه «راجع إلى تفسير الإيمان» (نفسه)؛ بل لأنّهم على بيّنة قويّة بأنّ الإشكال يكمن في علاقة الإيمان بالعمل: أَيجب القران بينهما، أم أنّ أصل الإيمان في غنى عن العمل. هل الإيمان بالقلب تامّ أم ناقص؟ مثلاً: كانت الأشاعرة تَعدّ «التصديق بالقلب هو تمام مفهوم الإيمان» (نفسه). وهذا معطى طريف جدّاً؛ إذ هو يناسب مثلاً نمط حياة الأجيال المعاصرة لبعدها الشديد عن عصور دولة الملة.

إنّ ما يهمّ هذه الأجيال الجديدة ليس الفرق بين الإيمان الموجب (الطاعة) و«الإيمان المنفي» (المعصية)، أو بين الإيمان الذي هو «منقول شرعي» والإيمان الذي هو «مجاز»، أو بين «الإيمان المنجي» والإيمان غير

المنجي من النار؛ بل مدى علاقة الإيمان بالحرية، ولاسيّما الحرية الشخصية. وتكمن أهمّية المسألة، هنا، في الإيمان بوصفه تكليفاً: «إنّ الإيمان مكلّف به، والتكليف إنما يتعلق بالأفعال الاختيارية، فلابد من أن يكون التصديق بالقلب اختيارياً» (ص97). وما يهمّنا، هنا، الإشارة إلى أنّ التكليف ليس الطاعة؛ بل تحميل حرية الاختيار. قال القاضي الآمدي: «التكليف بالإيمان تكليف بالنظر الموصل إليه وهو فعل اختياري» (نفسه). الدعوة إلى النظر في حكمة الخلق ليست من جنس سياسة طاعة. والتكليف بها هو نمط الحرية الموجبة في أفق الإيمان؛ ذلك أنّ التصديق هو كما لدى الأشعري «كلام نفسي» وليس طاعة لأحد. ويتمثّل فقط في «أن ينسب الصدق إلى المخبر اختياراً» (نفسه). التصديق إذاً فعل كلامي إنشائي من نوع الفعل «المتضمّن-في-القول» كما صار يقول التداوليون. وأكثر النتائج طرافةً، هنا، هو اعتبار التصديق «كلام النفس»، ثمّ اعتبار كلام النفس هذا «عقد الإيمان» (نفسه). ومنه أنّ «التصديق هو نسبة الصدق بالقلب أو اللسان إلى القائل» (نفسه). الإيمان، إذاً، فعل كلامي وليس موقفاً سياسيّاً. وهذا بالتحديد ما طرح مسألة التغاير مع معنى «الإسلام».

والموقف الذي حصّله التهانوي هو: «الأعمال ليست ممّا جعله الشارع جزءاً من الإيمان حتى ينتفي بانتفائها الإيمان؛ بل هي تقع جزءاً منه إن وُجدت، فما لم يوجد الأعمال فالإيمان هو التصديق والإقرار، وإن وُجدت كانت داخلة في الإيمان، فيزيد على ما كان قبل الأعمال» (ص98).

هذا السياق على الأرجح يوفّر منطلقاً مناسباً للبحث في «تغاير» الإيمان والإسلام و«انفكاك» أحدهما عن الآخر. جاء في (**الكشّاف**): «أمّا الإسلام المأخوذ بالمعنى اللغوي، الذي قد يستعمله به أهل الشرع أيضاً، فبينه وبين الإيمان تلازم في المفهوم، فلا يوجد شرعاً إيمانٌ بلا إسلام، ولا عكسه، وهو الظاهر» (ص696-697). والسؤال هو: أَهذا «تلازمٌ في المفهوم» فحسب؛ أي تلازم خطابي أو تأويلي، أم هو «ترادف» فقهي بينهما؟

ما لا ينبغي أن نغفل عن طرافته، هنا، هو الاعتراف الصريح بأنّنا أمام معنيين متغايرين بقدر ما هما مترابطان في الاستعمال الشرعي. وهكذا صار لدينا وسائل معالجة: ثمّة الإيمان 1 (إيمان المفرد)، وهو المعنى اللغوي للتصديق بالقلب، ولكن أيضاً ثمّة الإيمان 2 (إيمان الملة)، وهو المرادف الفقهي للإسلام في الاستعمال الشرعي. ولكن لماذا يترادفان؟ جواب الفقه أنّ «الإسلام هو الخضوع والانقياد للأحكام بمعنى قبولها والإذعان لها، وذلك حقيقة التصديق فيترادفان» (ص697). ما نلاحظه، هنا، هو منوال السلطة الذي يملي سياسة التأويل؛ نعني: إرادة الخلط بين معاني الخضوع والانقياد والقبول (أي الحرية السالبة) وبين معنى التصديق بالقلب (الحرية الموجبة). وإرادة الخطاب هذه ليست قولاً عرضياً أو مصادفة تأويلية؛ إذ الأمر يتعلق بسياسة للحقيقة واضحة المعالم. يفترض الفقه أنّ التصديق أيضاً خضوع وانقياد؛ ومن ثَمَّ هو يخلط بين الإيمان والدين، بين التصديق والطاعة، بين التكليف والعقاب، بين تجربة الحقيقة وتجربة السلطة. وعلى الرغم من الجهد الفقهي الكبير الذي يسعى للسيطرة النظرية على التغاير الأصلي بين الإيمان والإسلام، فهو لم يصل إلا إلى بلورة صياغة فضفاضة في منطق الملة (تهذّب نظام الخطاب ولا تغيّره) تقول (بناءً على خبر أحمد) إنّ «الإسلام علانية والإيمان في القلب» (نفسه). وما يرشح من كلام التهانوي أنّ الإيمان والإسلام لا يترادفان حقّاً إلا عند الكلام على الأعمال الشرعية. لكنّ ذلك يعني، فحسب، أنّ الإسلام قد استولى على دلالة الإيمان وحوّلها إلى جزء داخلي في سياسة الطاعة التي تحتاج إليها الملة.

هذا التغيّر من برادايم الإيمان إلى برادايم الإسلام هو ماهية الفقه. وحتى يتمّ تيسير هذا الانتقال بشكل مناسب لسياسة الطاعة بلور الفقهُ استعمالاً رخواً للفروق بين الإيمان والإسلام من أجل السيطرة عليها، وهو أمر يشتدّ وضوحه عندما تُطرح مسائل قصوى مثل الزنى أو الكفر. فمصطلح «الإيمان المنفي» قد بناه السلف على الحديث القائل: «لا يزني الزاني حين يزني وهو

مؤمن»[1]؛ أي لا ينفي عنه الإيمان، ولكن أيضاً لا يثبته له؛ بل يصفه بنوع من النقص في الإيمان. فهو «مؤمن ناقص الإيمان» (ص697). ليس القصد أنّ «إيمان العوام» هو من هذا القبيل؛ بل إنّ الإيمان ليس واحداً؛ بل هو حالة تصديق قلبيّة لا يمكن حصرها. كذلك: حالة الكفر. يثبت السلف أنّ «الإسلام لا ينتفي بانتفاء ركن من أركانه، ولا بانتفاء جميعها ما عدا الشهادتين» (نفسه). وهذا أيضاً موقف تيسيريّ رشيق وحصيف كان يخفّف من حدّة سياسة التكفير، ويوسّع من أفق الانتماء المرح إلى مصادر أنفسنا من دون وصاية فقهية على أحد. ولقد آن الأوان لتعطيل ملكة التكفير، التي هي بلا منازع آخر ملكة من ملكات الملة. ليس الصعب أن يغيّر المرء دينه؛ بل أن يختاره بحرّية. ولا يمكن للحرية أن تعدنا بأكثر من أن نختار أجسادنا وهوياتنا «الدنيوية»؛ نعني نمط العيش الذي يجعل ظهور المقدّسات الحرّة في أفق أنفسنا أمراً ممكناً.



(1) الحديث في صحيح البخاري برقم: 2475.

مصادر ومراجع

- Agamben, G., Le temps qui reste. Un commentaire de l'Epitre aux Romains. Paris: Editions Payot - Poches, 2000.
- ——————, The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life. Translated by Adam Kotsko. Stanford University Press 2013.
- ——————, Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life (1995). Stanford: Stanford University Press, 1998.
- ——————, Profanations. Zone Books, New York, 2007.
- ——————, The Open: Man and Animal. Stanford California: Stanford University Press, 2004.
- Almond, Ian. The History of Islam in German Thought. (New York: Routledge, 2010). Chap. 8: 'Nietzsche's peace with Islam'.
- Altizer, J. J. and Hamilton, William. Radical Theology and the Death of God. (Bobbs-Merrill, 1966).
- Amarasingan, Amarnath (Ed.). Religion and the New Atheism. Critical Appraisal. Brill, Leiden, 2010.
- Anderson, Pamela Sue. A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief (Oxford: Blackwell, 1998).
- Andraos, Michael Elias. "Engaging Diversity in Teaching Religion and Theology: An intercultural, De-colonial Epistemic Perspective", in: Teaching Theology and Religion, Vol. 15, issue 1 January 2012, pp. 3-15.
- Anttonen, Veikko. "Sacred Sites as Markers of Difference: Exploring Cognitive Foundations of Territoriality", in: - Lotte Tarkka (ed.),

Dynamics of Tradition: Perspectives on Oral Poetry and Folk Belief, Helsinki: Studia Fennica Folkloristica (Finnish Literary Society), pp. 291-305.

- Arendt, Hannah.Condition de l'homme moderne. Paris: Calman-Lévy, 1983.
- Armstrong, Karen. A History of God. Ballatine Books, 1993.
- Arp, Robert (Ed.), The Devil and Philosophy. The Nature of his Game. Carus Publishing Company, dba Cricket Media, 2014.
- Asad, Talal. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. The Johns Hopkins University Press, 1993.
- Asad, Talal, Brown, Wendy,Brown, Butler, Judith and Saba Mahmood. Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech. Berkeley: The Townsend Papers in the Humanities, 2009.
- ————————, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford University Press, 2003.
- Augustin, At., Les Confessions. Paris, GF-Flammarion, 1964.
- Azaiez, Mehdi, Mervin, Sabrina. Le Coran. Nouvelles approches. Paris, CNRS Editions, 2013.
- Badiou, Alain. Saint Paul. La fondation de l'universalisme (Paris, Presses universitaires de France, 1997).
- Bakounine, Michel. Dieu et l'Etat (1882). L'Altiplano, Nantes, 2008.
- Baring, Edward and Gordon, Peter E. (Ed.), The Trace of God: Derida and Religion. Fordham University Press, 2015.
- Bass, Diana Butler. Christianity After Religion: The End of Church and the Birth of a New Spiritual Awakening. New York: HarperOne, 2012.
- Bataille G., «Le sacré», in: Œuvres complètes, tome 1, Paris, Gallimard, 1970, pp. 559-563.
- Battersby, Christine. "Kant's Orientalism: Islam, 'race' and ethnicity", in: The Sublime, Terror and Human Difference, Routledge, London and New York, 2007, pp. 68 sq.

- Bellah, Robert. Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World. New York: Harper and Row, 1970.
- Benjamin, Daniel and Simon, Steven., The Age of Sacred Terror, New York: Random House, 2002.
- Benson, Bruce Ellis. Pious Nietzsche. Decadence and Dionysian Faith. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- Berkowitz, Peter. Nietzsche: The Ethics of an Immoralist. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.
- Berlin, Isaiah. “Two concepts of liberty”, Four Essays On Liberty, (Oxford, England: Oxford University Press, 1969), p. 118-172.
- Bernier, Mark. The Task of Hope in Kierkegaard, Oxford Scholarship Online, 2015.
- Bidar, Abdennour. L’islam face à la mort de Dieu. L’actualité de Mohammed Iqbal. (Paris: François Bourin, 2010).
- Bilimoria, P., Irvine, A. B., Editors. Postcolonial Philosophy of Religion (Springer Science + Business Media B. V.. 2009).
- Blanchot, Maurice. Le livre à venir. Paris: Gallimard, 1959.
- Bobzin, H., “Immanuel Kant und die "Basmala". Eine Studie zu orientalischer Philologie und Typographie in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert. In: Zeitschrift für arabische Linguistik 25 (1993) 108-131.
- Boesel, Chris. “Kierkegaard and Hegel on Abraham: The Openness and Complexity of the Modern Context”, in: Risking Proclamation, Respecting Difference: Christian Faith, Imperialistic Discourse, and Abraham. Wipf & Stock Publishers, Eugene, 2008.
- Bourguet, Daniel. «L’homme ou bien Adam?», ètudes Théologiques et Religieuses, vol. 67, juillet 1992.
- Brekke, Torkel, Fundamentalism: Prophecy and Protest in an Age of Globalization. Cambridge, University Press, 2012.
- Brito, Emilio. «Le sacré dans le cours de Heidegger sur ‘Ister’ de Hölderlin», in: Revue Philosophique de Louvain, Année 1997, Vol. 95, n° 3, pp. 395-436.

- ————————, «La mort de Dieu selon Hegel», in: Revue Théologique de Louvain, 17, 1986.
- Buaben, Jabal Muhammad. Image of the Prophet Muhammed in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt, Leicester 1996.
- Bultmann, Rudolf. Glauben und Verstehen (Mohr Siebeck, 1933); Foi et Compréhension (Paris: Seuil, 1969).
- Butler, J., Habermas, J., Taylor, Ch., West, C., The Power of Religion in the Public Sphere (New York: Volumbia University Press, 2011).
- Butler, J., The Psychic Life of Power (Stanford: Stanford University Press, 1997).
- Caputo, John D., «Looking the Impossible in the Eye: Kierkegaard, Derrida, and the Repetition of Religion», in: Kierkegaard Studies Yearbook (2002), Volume 2002.
- Caputo, J. D., What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernity for the Church (Michigan: Baker Academic, 2007).
- Caputo, J. D., Vattimo, Gianni. After the Death of God. Columbia University, 2007.
- Caputo, J. D.; Vattimo, Gianni. After the Death of God. (Columbia University, 2007).
- Caruana, John. «"Not Ethics, Not Ethics Alone, but the Holy": Levinas on Ethics and Holiness», in: The Journal of Religious Ethics. Vol. 34, No. 4 (Dec., 2006), pp. 561-583.
- Chakrabarti, Arindam and Weber, Ralph (eds.), Comparative Philosophy without Borders. London, Bloomsbury Academic, 2016.
- Chevalier, Philippe. «Abraham et le commandement de l'amour chez Kierkegaard», in: Archives de Philosophie, 2004/2, pp. 321-335.
- Coakley, S., Powers and Submissions: Spiritualty, Philosophy and Gender (Oxford: Blackwell, 2002).
- Cobben, Paul. The Paradigm of Recognition. Freedom as Overcoming the Fear of Death. Brill, Leiden. London, 2012.
- Connell, George B., Kierkegaard and the Paradox of Religious Diversity. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2016.

- Copan, Paul and Meister, Chad. Philosophy of Religion. Classic and Contemporary Issues (Malden / Oxford: Blackwell Publishing, 2008).
- Creutz-Kämppi, Karin. «The Othering of Islam in a European Context», in: Nordicom Review 29 (2008) 2, pp. 295-308.
- Crone, Patricia and Cook, Michael. Hagarism. The Making of the Islamic World (Cambridge: Cambridge University, 1977).
- Cupitt, Don. After God: The Future of Religion. Basic Books, 1997.
- David, Claude. "Die Geschichte Abrahams: Zu Kafkas Auseinanderung mit Kierkegaard". Bild und Gedanke: Festschrift für Gerhart Baumann zum 60. Geburtstag. Eds. Günter Schnitzler, Gerhard Neumann, and Jürgen Schröder. München: Wilhelm Fink Verlag, 1980. 79-90.
- Dawkins, Richard, The God delusion (New York: Houghton Mofflin Campany, 2006).
- Deane-Drummond, Celia, David L. Clough, and Rebecca Artinian-Kaiser, eds. Animals as Religious Subjects: Transdisciplinary Perspectives. London and Bloomsbury: T&T Clark. 2013.
- Debray, R., 2006, «Pour une sacralité profane», Médium, 6, pp. 3-21.
- Derrida, «Abraham, l'autre», in Judéités. Questions pour Jacques Derrida, sous la direction de J. Cohen et R. Zagury-Orly, Paris, Galilée, 2002.
- Derrida, J., «Circonfession», in: Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, Jacques Derrida. Paris, Le Seuil, 1991.
- ————————, «Foi et savoir: les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison», dans: J. Derrida et G. Vattimo (dir.), La religion (Paris, Seuil, 1996).
- ————————, De la Grammatologie (Paris: Les Editions de Minuit, 1967).
- ————————, «La mélancolie d'Abraham», in: Les Temps modernes 2012 / 3, p. 30-66.
- ————————, Donner la mort. Paris, Galilée.1999.

- ————————, Pardonner. L'impardonnable et l'imprescriptible, Paris, Galilée, 2012.
- ————————, J, Sauf le nom. Paris, Galilée, 2006.
- ————————, «Le siècle et le pardon», in: Foi et savoir, Paris, Seuil, 2001, p. 101-133.
- Dickson, Rory. «Religion as Phantasmagoria: Islam in The End of Faith», in: Amarnath Amarasingan (Ed.), Religion and the New Atheism. Critical Appraisal, Brill, Leiden, 2010.
- Dispersyn, èléonore. «L'adversaire de Dieu dans la Philosophie de la révélation», in: Archives de Philosophie, n° 1, 2012, pp. 87-112.
- Douglas, Marie. De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou (Paris: Maspero, 1967).
- Dresner, Eli. «The Principle of Charity and International Communication», in: International Journal of Communication 5 (2011), 969-982.
- Durkheim, E., Les formes élémentaires de la vie religieuse. Livre I (Paris: P.U.F., 5eme éd., 1968).
- Dussel, Enrique. «World Religions and Secularization from a Postcolonial and Anti-Eurocentric Perspective», in: The Invention of Religion. Rethinking Belief in Politics and History. Edited by D. R. Peterson, D. R. Welhof (London: Rutgers University Press, 2002), pp. 179 sqq.
- Dziri, Amir, Karimi, Ahmad Milad (Hgg.): Freiheit im Angesichts Gottes: Interdisziplinäre Positionen zum Freiheitsdiskurs in Religion und Gesellschaft, Münster 2015.
- Eliade, Mircea. Histoire des croyances et des idées religieuses. T. I, Paris, Payot, 1976.
- ————————, Traité d'histoire des religions (Paris: Payot, 1949); Le Sacré et le profane, traduction de l'allemand de Das Heilige und das Profane (Paris, Gallimard, «Idées», 1965).
- Emmanuel, Steven M., Kierkegaard and the Concept of Revelation, Albany, State University of New York, 1996.

- Engel, Pascal. «Les croyances», in: Notions de philosophie II (Paris: Gallimard, 1995), pp. 9-99.
- Erlandson, Sven. Spiritual but Not Religious: A Call to Religious Revolution in America. Bloomington: iUniverse, 2000.
- Ettore Rocca, «If Abraham is not a Human Being», in: Kierkegaard Studies Yearbook (2002), Volume 2002, pp. 247-258.
- Evans, Donald D., The Logic of Self-involvement: A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator (Michigan: SCM Press, 1963).
- Farley, Andrew. God without Religion: Can It Really Be This Simple?. Baker Books, London, 2011.
- Faxneld, Per, Petersen, Jesper Aa. (Ed.), The Devil's Party: Satanism in Modernity. Oxford: Oxford University, 2013.
- Ferrarotti, Franco. Faith without Dogma. The Place of Religion in Postmodern Societies. New Jersey: Transaction Publishers, 1993.
- Ferry, L., La révolution de l'amour: pour une spiritualité laïque (Paris: Plon, 2010).
- Feuerbach, Ludwig. Das Wesen des Christentums (Leibzig: Otto Wigang, 1841).
- Firestone, Chris L. and Jacobs, Nathan A. (Ed.), The Persistence of the Sacred in Modern Thought. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2012.
- Foucault, Michel. Surveiller et punir, Paris, Gallimard, 1975.
- ————————, Herméneutique du Sujet. Le Seuil / Gallimard, Paris, 2001.
- ————————, Les aveux de la chair. Histoire de la sexualité 4. Gallimard, Paris, 2018.
- Francis, Matthew D. M., "Why the "Sacred" Is a Better Resource Than "Religion" for Understanding Terrorism", in: Terrorism and Political Violence, Volume 28, 2016 - Issue 5, pp. 912-927.
- Fraser, Giles. Redeeming Nietzsche. On the piety of unbelief (London: Routledge, 2002).

- Freud, S., L'avenir d'une illusion, 1927 (Paris: P.U.F., 2004).
- Freud, S., Totem und Tabu. London: Imago Publishing Co., Ltd., 1940.
- Fromm, Erich. La peur de la liberté (1941), Paris, Buchet/Chastel, 1963.
- Gabriel, Richard A., Muhammad: Islam's First Great General. University of Oklahoma Press: 2007, pp. XX-XXVII: "Muhammad the Insurgent".
- Gadamer, H., G., «Texte et interprétation», in: L'Art de comprendre, 2- Herméneutique et champ de l'expérience humaine, Paris, Aubier, 1991, pp. 193-234.
- Garrard, Graeme. "Nietzsche for and against the Enlightenment", in: The Review of Politics, Vol. 70, No. 4 (Fall, 2008), pp. 595-608.
- Gauchet, M., Ferry, L., Le religieux après la religion, Grasset, 2004.
- Gellner, Ernest. The Devil in Modern Philosophy. London and New York, Routledge, 2005.
- Gibran, Khalil. The Prophet. Alfred A. Knopf, 1923.
- Girard, René, La Violence et le Sacré. Grasset, 1972.
- Goodenough, Ursula. "Vertical and Horizontal Transcendence", in: Zygon. Journal of Religion and Science. March 2001, pp. 21 sq.
- Grau, Gerd Günther. «"Oh Zarathustra, du bist frömmer als du glaubst". Nietzsches christliche Kritik des Christentums», in: Die "Selbstaufhebung aller grossen Dinge". Philosophieren mit Nietzsche. Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2004, pp. 95-105.
- Greisch, Jean. "La religion à l'intérieur des limites du simple langage", in: Penser la religion. Recherches en philosophie de la religion (Paris: Beauchesne Editeur, 1991), pp. 321-380.
- ————————, Le Buisson ardent et les lumières de la raion. L'invention de la philosophie de la religion. Tome I (Paris: Les Editions du Cerf, 2002).
- Gruber, Christiane J. / Shalem, Avinoam (Ed.), The Image of the Prophet between Ideal and Ideology A Scholarly Investigation. Michigan, De Gruyter, 2014.

- Gusdorf, Georges. Kierkegaard. Paris: Les èditions Seghers, 1963.
- Habermas, «Hermeneutische und analytische Philosophie. Zwei komplementäre Spielarten der linguistische Wende», in: Wahrheit und Rechtfertigung (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999), pp. 65 sqq.
- ————————, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2008.
- ————————, J., Parcours 2 (1990-2017). Théorie de la rationalité. Théorie du langage. Paris, Gallimard, 2018.
- ————————, Theorie des kommunikativen Handels. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987).
- ————————, Glauben und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: ders., Zeitdiagnosen. Zwölf Essays (Frankfurt 2003) 249-262.
- ————————, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005).
- Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed?", in: International Journal of Middle East Studies Vol. 16, No. 1 (Mar., 1984), pp. 3-41.
- ————————, " 'Muslim Rage' and Islamic Law," Hastings Law Journal, 54 (August, 2003), 1-17.
- ————————, "Apostasy,", in: The Encyclopedia of the Qurân. (Leiden: E.J. Brill, 2001), pp. 119-122.
- ————————, The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament (New York: Columbia University Press, 2012).
- Harris, James F., Analytic Philosophy of Religion (Boston: Kluver Academic Publishers, 2002).
- Harris, Sam. The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason (W.W. Norton, 2004).
- Hasson, Kevin 'Seamus', The Right to be Wrong: Ending the Culture War Over Religion in America, Encounter Books, 2005.
- Haught, John F., "How Atheistic Is the New Atheism", in: God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens. Westminster John Knox Press, Louisville, 2008.

- Hayes, Louis D., The Islamic State in the Post-Modern World. London/ New York, Routledge, 2014.
- Hegel, "Glauben und Wissen", in: Kritisches Journal der Philosophie, herausgegeben von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 2. Band, 1. Stück, Tübingen (Cotta) 1802.
- ——————, Phänomenologie des Geistes. Werke 3. (Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1991).
- Heidegger, Martin. Phänomenologie des religiösen Lebens (WS 1920/21). Band 60: Gesamtausgabe. Vittorio Klostermann, 2011.
- ——————, Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein". (Wintersemester 1934/35). Band 39: Gesamtausgabe. Vittorio Klostermann, 1999.
- ——————, Holzwege. Frankfurt am Main, 1972.
- ——————, Identität und Differenz, Verlag Günther Neske Pfullingen 1957.
- ——————, «Nur noch ein Gott kann uns retten», in: Der Spiegel, 31. Mai 1976, pp. 214-217.
- ——————, Was heißt Denken? (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1954).
- Heine, Peter. Terror in Allahs Namen. Extremistische Kräfte im Islam. Freiburg: Herder. 2004.
- Hendricks, Muhsin. «Islamic Texts: A Source for Acceptance of queer Individuals into Mainstream Muslim society», in: The Equal Rights Review, Vol. Five (2010), pp. 31-51.
- Herbert, Robert. "Tow of Kierkegaard's Uses of 'Paradox' ", in: The Philosophical Review, Vol. 70, No. 1 (Jan., 1961), pp. 41-55.
- Honneth, Axel. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1992.
- ——————, Das Recht der Freiheit. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2011.

- Housden, Roger. Keeping the Faith Without a Religion. USA: Sounds True, 2014.
- Howland, Jacob. Kierkegaard and Socrates: A Study in Philosophy and Faith. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Jackson, Roy. Nietzsche and Islam (London: Routledge, 2007).
- Jalal, Aysha. Self and Sovereignty: Individual and Community in South Asian Islam since 1850. London and New York, 2000.
- Jankélévitch, Vladimir., «Pardonner» (1971), in L'Imprescriptible, Paris, Seuil, 1986.
- ——————, Le Pardon, Paris, Aubier Montaigne, 1967.
- Jeanrond, Werner G., "From Resistance to Liberation Theology", in: The Journal of Modern History Vol. 64, Supplement: Resistance Against the Third Reich (Dec., 1992), pp. 187-203.
- Jeffrey, D., Jouissance du sacré. Religion et postmodernité, Paris, A. Colin, 1998.
- Jordan, Mark D., Convulsing Bodies. Religion and Resistance in Foucault. Stanford 2015.
- Jung, C.G., Psychologie et religion (Paris, Buchet/Chastel, 1958).
- Kainz, Howard P. "Ambiguities and Paradoxes in Kierkegaard's Existential Categories." Philosophy Today 13 (Summer 1969): 138-145.
- Kaltner, John, 2002, «Abraham's Sons: how the Bible and the Qur'an see the same story differently», Bible Review, 45-46, 18-2, pp. 16-23.
- Kant, I., Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793). Herausgegeben von Rudolf Malter. Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 1974.
- ——————, "Was heißt sich im Denken Orientieren?" (1786). Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken Band VIII. Berlin, 1923. SS. 131-147.
- ——————, Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, frankfurt am Main 1974.

- ————————, Kritik der Urteilskraft. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, frankfurt am Main 1974.
- ————————, Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, Bei Carl Friedrich Frank, Leibzig, 1817. - Leçons sur la théorie philosophique de la religion. Trad. Par William Fink, Librairie Générale Française, Paris, 1993.
- Keane, Webb. "Religious language", in: Annual Review of Anthropology. Vol. 26, 1997: 47-71.
- Kearney, Richard. «Ricœur and Biblical Hermeneutics: On Post-Religious Faith», in: Ricœur Across the Disciplines. Edited by Scott Davidson. The Continuum International Publishing Group Ltd, 2010.
- Kelly, Mark G. E., "Foucault Contra Honneth: Resistance or Recognition?", in: Critical Horizons . A Journal of Philosophy and Social Theory Volume 18, 2017 - Issue 3, pp. 214-230.
- Kierkegaard, Sren. Crainte et Tremblement. Lyrique-dialectique par Johannès de Silentio. Traduit du danois par P.-H. Tisseau. Introduction de Jean Wahl, Aubier-Montaigne, Paris, 1952.
- Kippenberg, Hans Gerhard. "Religion / Religionsphilosophie", in: Enzyklopädie Philosophie. In drei Bänden, herausgegeben von Hans Jörg Sandskühler (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010) Band 3, S. 2297-2306.
- Klee, Louis. "The Politics of Selfhood with constant reference to Kierkegaard", in: Kierkegaard Studies Yearbook, Volume 2017, Issue 1, Pages 59-78.
- Knott, Kim. "The Secular Sacred: In-between or Both=And?", in: Abby Day, Chris Cotter, and Giselle Vincett (Eds.), Social Identities Between the Sacred and the Secular (Aldershot: Ashgate, 2013), pp. 145-160.
- Kosky, Jeffrey L., Levinas and the Philosophy of Religion. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2001.
- Krishek, Sharon. Kierkegaard on Faith and Love. Cambridge University Press, 2010.
- Kugel, James L. (Ed.), Poetry and Prophecy. The Beginning of a

Literary Tradition. Cornell University Press, Ithaca and London, 1990.

- Kugle, S., Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims, Oneworld Publications, 2010.
- Küng, Hans. “What Non-Christians can Learn”, in: Does God Exist? An Answer for Today. New York: Vintage Books, 1980.
- Lacan, J., Le triomphe de la religion précédé de Discours aux Catholiques (Paris: Editions du Seuil, 2005).
- LaCocque, A., Le Devenir de Dieu (Paris: Editions Universitaires, 1967).
- LaCocque, André et Ricœur, Paul. Penser la Bible (Paris: Seuil, 1998).
- Lawton, Kim A., “Faith Without Borders”, in: Christianity Today. May 19, 1997, Vol. 41, n° 6.
- Le Poidevin, Robin. Arguing for Atheism. An Introduction to the philosophy of Religion. London and New York, Routeledge, 1996.
- Leboeuf, Fabien. «Les théologies de la mort de Dieu», in: Revue des Sciences Religieuses, http://www.persee.fr/collection/rscir Année 1967, 41-42, pp. 129-149.
- Leboeuf, Fabien. «Les théologies de la mort de Dieu», Revue des sciences religieuses, vol. 41, n° 2, 1967, p. 129-149.
- Lee, Jin-Woo. Politische Philosophie des Nihilismus. Nietzsches Neubestimmung des Verhältnisses von Politik und Metaphysik. Walter de Gruyter. Berlin, 1992.
- Lévinas, Emmanuel. De Dieu qui vient à l’idée (Paris: Vrin, 1982).
- ——————, Quatre lectures talmudiques, Paris, Minuit, 1968/ 2005.
- ——————, L’au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques. Paris, minuit, 1982.
- ——————, Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques. Paris, Minuit, 1977.
- ——————, “La trace de l’autre”, in: En découvrant l’existence

avec Husserl et Heidegger (1949), Paris, Vrin, 1967, p. 187-202.

- ————————, Totalité et Infini, Librairie Générale Française. Coll. Le livre de poche, édition 13, Paris, 2010.
- ————————, E., Difficile liberté, Paris, Albin Michel, 1976.
- ————————, «La trace de l'autre» (1963), in En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, 1982.
- Llewelyn, John. Margins of Religion: Between Kierkegaard and Derrida. Indiana University Press, Indianapolis, 2009.
- Löffler, Winfried. Einführung in die Religionsphilosophie. 2. Auflage (Darmstadt: WBG- Wissenschafliche Buchgesellschaft, 2013).
- Losonczi, P., Luoma-Aho, M., and Singh, A., The Future of Political Theology. Religious and Theological Perspectives. Ashgate Publishing Company, Burlington, 2011.
- Louis P. Pojman, «Kierkegaard on Faith and Freedom», in: Philosophy of Religion, 1990/ 27.
- Luxenberg, Christoph. Die Syro-aramäische Lesart des Koran (Berlin: Das arabische Buch, 2000).
- Mahmood, S., Politics of Piety: Islamic Revival and the Feminist Subject (Princeton: Princeton University Press, 2005).
- Maldonado-Torres, Nelson. "On Colonialty of Being. Contributions to the development of a concept", in: Cultural Studies Vol. 21, Nos. 2 !3 March/May 2007, pp. 240-270.
- Manoussakis, John Panteleimon. God after Metaphysics: A Theological Aesthetic. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2007.
- Marion, Jean-Luc. Dieu sans l'être, P.U.F. Quadrige, 4e édition, Paris, 2013.
- Marlé, René. «La Théologie dite de la "mort de Dieu"», Études, novembre 1968, p. 401-501.
- McConnell, Michael W., "God is Dead and We Have Killed Him: Freedom of Religion in the Post-Modern Age", in: Brigham Young University Law Review 163 (1993).

- Meltzer, Françoise and Elser, Jas (ed.), Saints. Faith Without Borders. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- Mercadante, Linda A., Belief Without Borders: Inside the Minds of the Spiritual But Not Religious. Oxford University Press, Oxford, 2014.
- Mercadante, Linda A., Belief without borders: Inside the Minds of the Spiritual but not Religious. Oxford University Press, 2014.
- Meskini, Fethi. Der andere Islam: Kultur, Identität und Demokratie. Aus dem Französischen übersetzt und eingeleitet von Hans Jörg Sandkühler. Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften; Auflage: 1, 2015.
- Michels, Steven. "Nietzsche and the Religion of the Future", in: Animus: A Philosophical Journal for Our Time 9 (2004) Secularity and Religion: 52-72.
- Mignolo, Walter D., "DELINKING. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality", in: Cultural Studies Vol. 21, Nos. 2-3 March/May 2007, pp. 449-514.
- ——————, «Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom», in: Theory, Culture & Society 2009 (SAGE, Los Angelos, London, New Delhi, and Singapore), Vol. 26(7-8): 1-23.
- Miller, James. «The Prophet and the Dandy: Philosophy as a Way of Life in Nietzsche and Foucault», in: Social Research Vol. 65, No. 4 (WINTER 1998), pp. 871-896.
- Muhammad, Iqbal (1930). The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Stanford: Stanford University Press, 2012).
- Musuzawa, Tomoko. In Search of Dreamtime: The Quest for the Origin of Religion. Chicago, The University of Chicago, 1993.
- Nasr, Seyyed Hossein. Islamic Philosophy from its Origin to the Present. Philosophy in the Land of Prophecy (New York: State University of New York Press, 2006).
- Nehamas, Alexander. Nietzsche: Life as Literature (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1985).

- Neuwirth, A., Der Koran als Text der Spätantike, ein europäischer Zugang (Verlag der Weltreligionen, 2010).
- Nietzsche: Werke in drei Bänden. Karl Schlechta, C. Hanser Verlag, 1954.
- Noton, Anne. On the Muslim Question. Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2013.
- O'Shaughnessy, Thomas J. "God's Throne and the Biblical Symbolism of the Qur'ān". Numen. BRILL. 20 (3), December 1973: 202-221.
- Otto, Rudolf. Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel (1917). Trad. De A. Jundt (Paris: Payot, 1968).
- Pallotta-Chiarolli, Maria and Pease, Bob (ed), The politics of recognition and social justice: transforming subjectivities and new forms of resistance, Routledge, New York, NY, 2014.
- Piercey, Robert. The Uses of the Past from Heidegger to Rorty: Doing Philosophy Historically. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Pojman, Louis P., "Kierkegaard on Freedom and the Scala Paradisi", in: International Journal for Philosophy of Religion 18 (1985): 141-148.
- Powell, Russell. "Forgiveness in Islamic Ethics and Jurisprudence", 4 Berkeley J. Middle E. & Islamic L. 17 (2011), pp. 17-34.
- Quinn, Philip L., «Agamemnon and Abraham: The Tragic Dilemma of Kierkegaard's Knight of Faith», in: Journal of Literature and Theology, Vol. 4, N° 2, (July 1990).
- Ricœur, La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli, Paris, Seuil, 2000. Epilogue: «pardon difficile».
- ————————, «Qu'est-ce qu'un texte?», in: Du Texte à l'action, Paris, Seuil, 1986, pp. 137-159.
- ————————, Soi-même comme un autre (Paris: Editions du Seuil, 1990).
- Riley, Alexander Tristan. Godless Intellectuals? The Intellectual

Pursuit of the Sacred Reinvented. New York, Oxford, Berghahn Books, 2012.

- Ritchie, Susan J., Children of the Same God: The Historical Relationship Between Unitarianism, Judaism, and Islam. Skinner House Books, 2014.
- Rorty, Richard and Vattimo, Gianni. The future of Religion. Edited by Santiago Zabala, Colombia University Press, New York, 2005.
- Rosenzweig, Franz. L'étoile de la rédemption, Seuil, Paris, 2003.
- Roston, Murray. Prophet and Poet: The Bible and the Growth of Romanticism. Evanston, 1965.
- Roux, Alexandra. «La majesté du diable dans la philosophie de la révélation de Schelling», in: Revue Philosophique, n° 2, 2009, pp. 191-205.
- Russell, Jeffrey Burton. Mephistopheles: The Devil in the Modern World (1990 reprint ed.). Ithaca, New York: Cornell, 1986.
- Ryan, Caitlin. Bodies, Power and Resistance in the Middle East. Experiences of subjectivation in the occupied Palestinian territories. Routledge, London and New York, 2016.
- Sanneh, Lamin. "Sacred and Secular in Islam: Policy implications", in: Transformation. Vol. 19, No. 3 (July 2002), pp. 153-159.
- Santaniello, Weaver. «Socrates as the Ugliest Murder of God», in: Weaver Santaniello (Ed.), Nietzsche and the Gods. State University of New York, 2001.
- ————————, Zarathustra's Last Supper: Nietzsche's Eight Higher Men. Ashgate Publishing Group, 2005. Ch. 5: "The Last Pope", pp. 37-42.
- Schacht, Richard. «After Transcendence: The Death of God and the Future of Religion», in: Religion without Transcendence. Edited by D. Z. Phillips and Timothy Tessin. New York, St. Martin's Press, Inc, 1997.
- Schelling, Philosophie de la Révélation, 33e et 34 leçons. Paris, PUF, 1994.

- Schneider, Laurel. Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity (New York: Routledge, 2008).
- Seddik, Youssef. Nous n'avons jamais lu le Coran. Essai, Editions de l'Aube, 2004; Med Ali Editions, 2015.
- Shayegan, Daryush. Schizophrénie culturelle. Les sociétés islamiques face à la modernité. (Paris: Albin Michel, 2008).
- ————————, Qu'est-ce qu'une révolution religieuse? Paris, Les Presses d'aujourd'hui, 1982.
- Sinai, Nicolai and Neuwirth, Angelika. "Introduction", in: The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu. Volume 6, Leiden, Brill, 2010.
- Skinner, B. F., Beyond Freedom and Dignity. London, Jonathan Cape 1972.
- Sloterdijk, Peter. Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen. Verlag der Weltreligionen, Frankfurt am Main 2007.
- ————————, Nach Gott. Glaubens- und Unglaubensversuche, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2017.
- Smith, Christian. (Ed.), Disruptive Religion: The Force of Faith in Social Movement Activism. Routledge, New York London, 1996.
- Smith, N. H., "Levinas's Modern Sacred", in: Law Text Culture, 5, 2000.
- Smith, Wilfred Cantwell, The Meaning and End of Religion (Fortress Press, 1964).
- Soelle, Dorothee. The Silent Cry: Mysticism and Resistance. Fortress Press, Minneapolis, 2001.
- Stauffer, Jill, Bergo, Bettina (Ed.), Nietzsche and Levinas "After the death of a certain God". Ney York: Columbia University Press, 2009.
- Stephen Evans, Kierkegaard: On Faith and Self. Collected Essays. Waco: Baylor Unicersity Press, 2006.
- Stiver, Dan R., The Philosophy of Religious Language (Oxford: Blackwell, 1996, 2004).

- Taha, Abir. Nietzsche's Coming God. Or the Redemption of the Divine. London: ARKTOS, 2013.
- Taliaferro, Charles. Evidence and Faith. Philosophy and Religion since the Seventeenth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Tampio, Nicholas, Kantian Courage: Advancing the Enlightenment in Contemporary Political Thought, Fordham University Press, 2012.
- Taylor, Charles. A Secular Age, Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- ——————, A Catholic Modernity?. Marianist Award Lecture, 1996.
- ——————, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, Harvard University Press. 1989.
- Theunissen, Michael. Kierkegaard's Concept of Despair. Princeton University Press, 2005.
- Thiele, Leslie Paul. Friedrich Nietzsche and the Politics of the Soul. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Tlili, Sarra. Animals in the Qur'an. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Vahanian, Gabriel. The Death of God: The Culture of our post Christian era, (George Braziller, Inc. New York, 1961); No Other God, (George Braziller, New York, 1965).
- Vahanian, Gabriel. The Death of God: The Culture of our Post-Christian Era. George Braziller, 1961.
- Walsh, Sylvia. Kierkegaard: Thinking Christianly in an Existential Mode?. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Walzer, Michael. The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics. Harvard University Press, 1965.
- ——————, On Toleration. New Haven: Yale University Press, 1997.
- Wansbrough, John. Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation, oxford University Press, Oxford, 1977.

- Watkin, Christopher. Difficult Atheism. Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Watson, Peter. The Age of Nothing: How We Have Sought to Live Since the Death of God. Weidenfeld & Nicolson, 2014.
- Weber, Max. Sociologie de la religion (Paris: Champs-Flammarion, 2006).
- Weeramantry, C. G., Justice Without Frontiers: Furthering human rights. Vol. 1, Martinus Nijhoff Publishers, 1997.
- Westphal, Merold. Overcoming Onto-theology: Toward a Postmodern Christian Faith. New York: Fordham University Press, 2001.
- Westphal, Merold. Becoming a self: a reading of Kierkegaard's concluding unscientific postscript. West Lafayette, Indiana: Purdue Press, 1996.
- Wiederhold, Lutz. "Blasphemy against the Prophet Muhammad and his companions (sabb al-rasul, sabb al-sahabah): The introduction of the topic into shafi'i legal literature and its relevance for legal practice under Mamluk rule". Journal of Semitic Studies 42.1 (1997): 39-70.
- Williams, Stephen N. The Shadow of the Antichrist: Nietzsche's Critique of Christianity, Grand Rapids: Baker Academic, 2006.
- Woods, Jeremy G., Faith Without Borders. Tate Publishing, 2015.
- Wrathall, Mark A. (ed.), Religion after Metaphysics, Cambridge, C.U.P., 2003.
- Wydra, Harald. «The Politics of Transcendence», in: Cultural Politics (2011) 7 (2): 265-288.
- Zagorin, Perez. How the Idea of Religious Toleration Came to the West (Princeton: Princeton University Press 2003).
- Zizek, S., The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity (Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2003).



الفهرس

❊ ❊ ❊

إنّ الإيمان الحرّ لا يتخلّى عن مصادر أنفسنا لكنّه يغيّر العلاقة معها؛ فالمؤمن الحرّ متمرّد لكنّه لا يعوّل على أيّ كراهية من أجل إثبات حريته. ولا يحتاج الإيمان الحرّ إلى إجماع جاهز، وهو ليس سلوكاً هوويّاً إلّا عرضاً. ولقد تأكّد اليوم في أفق الثقافة الغربية في طورها ما بعد العلماني أنّ الإيمان مشكل شخصي، لكنّ المؤمن الحرّ يعرف أنّه لا معنى لما هو شخصي دون أن تعيش في مجتمع يكرّس مقولة الفرد. وتاريخ الملّة يشهد أنّه يمكن أن تكون «شخصاً» (مناطاً للتكليف) دون أن تكون «فرداً» (تتمتّع بموقف وجودي أو اجتماعي حرّ). وفي ثقافة جماعويّة قد يصبح ما هو شخصي تهمة خطيرة. ولذلك لئن كان الإيمان الحرّ يرفض التقوقع في جبّة هوويّة فهو يحتاج دوماً إلى الانتماء. ومن هنا نفهم كيف أنّ الشخصي ليس حجّة ضدّ الانتماء. نحن لا نشعر بطرافة هويتنا الخاصة إلّا بقدر ما تنتمي هي إلينا؛ وهذا نحوٌ من المفارقة: لقد صرنا مصادر أنفسنا؛ نحن منذ الآن أصلُ ماضينا.

وعلينا دوماً أن نأخذ مفهوم الإيمان الحر بوصفه ورشة تأويلية وليس عقيدة جاهزة؛ ذلك أنّه لا تخلو ثقافة من عناصر الإيمان الحر، لكنّ قرّاء التراث ليسوا جاهزين بعدُ للإيمان الحر. إنّ علاقتنا بمصادر أنفسنا لم تعد فقهية بل صارت تتعلق بنموذج العيش الذي تقترحه علينا. ولا توجد ملة جاهزة علينا الانتماء إليها بل فقط نحن نتوافر على أفق أخلاقي متميّز علينا إعادة اختراعه بشكل حرّ. فإنّه لا فضل لثقافة على أخرى إلّا بما تسمح به للأفراد من تجارب الإيمان الحرّ مهما كان موضوع الإيمان.

فتحي المسكيني: كاتب ومفكر تونسي متخصص في الفلسفة


ISBN 978-9953-64-012-9

